CRISIPO DE SOLOS

TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS

II

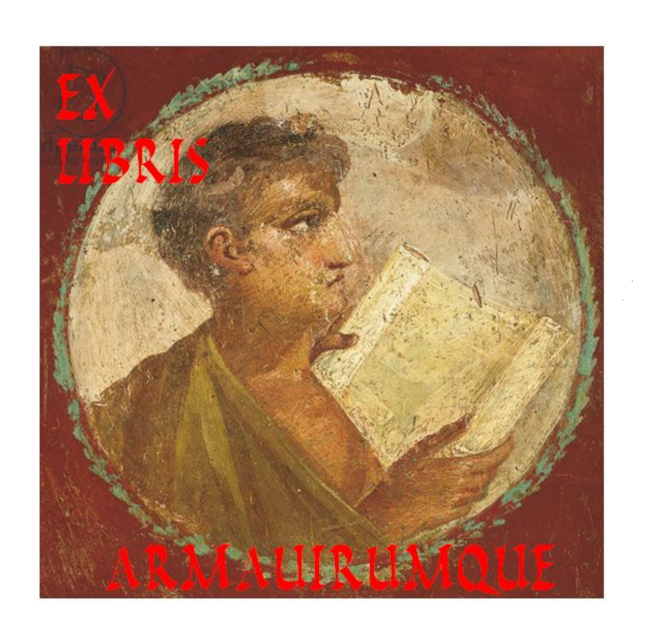
FRAGMENTOS 319-606

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
F. JAVIER CAMPOS DAROCA
Y
MARIANO NAVA CONTRERAS



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 347



Asesores para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por EDUARDO DÍAZ MARTÍN.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2006.
www.editorialgredos.com

La traducción y las notas de este volumen han sido llevadas a cabo por F. JAVIER CAMPOS DAROCA (Vida, Lógica y Física) y MARIANO NAVA CONTRERAS (Ética).

Depósito Legal: M. 6137-2006.
ISBN 84-249-2796-6. Obra completa.
ISBN 84-249-2798-2. Tomo II.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2006.
Encuadernación Ramos.

FRAGMENTOS 319-606
(SECCIONES B y C)

B. FRAGMENTOS SIN INDICACIÓN DE OBRA

1. DEFINICIÓN Y PARTES DE LA FILOSOFÍA

319 ISIDORO DE PELUSIO, *Epístolas* V 558, *PG* LXXVIII col. 1637

El resto de los filósofos definieron la filosofía como arte de artes y ciencia de ciencias[1]. Pitágoras, como empeño en la sabiduría, Platón, como posesión de ciencias, Crisipo, como la práctica *(epitḗdeusis)* de la rectitud de la razón[2].

---

[1] FILÓN DE ALEJ., *De ebr.* *(SVF* III 301) da la primera descripción de la sabiduría *(sophía)* por su capacidad de adaptarse a toda materia y de cambiar en consecuencia *(enaláttesthai taîs diaphoraîs hýlais)* según el modelo de Fidias. Sobre la definición de la filosofía como «arte de artes y ciencia de ciencias», cf. FILÓN DE ALEJ., *Leg. spec.* IV 156, quien se refiere en estos términos a la política, y también TEMISTIO, *Disc.* fr. 5, 300c DINDORF, y JUL., *Disc.* VI 183a.

[2] La misma definición aparece en el *Pap. Herc.* 1020, fr. 318, y CLEM. DE ALEJ., *Pedagogo* I 13, pág. 151 ST. *(FDS* 3). La idea de la filosofía como «práctica» y «ejercicio», significada con el término *epitḗdeusis*, opuesta a la sabiduría *(sophía)* como saber ya adquirido, aparece también en SÉN., *Ep.* 89, 5-6 (LS 26G; *FDS* 2), FILÓN DE ALEJ., *De congr. erud. grat.* 79 *(FDS* 4), SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 13 *(SVF* II 36; *FDS* 5), CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* I, V, 30, 1 *(FDS* 6) y AECIO, *Proem.* 2, pág. 273 DG *(SVF* II 35): «Dicen los estoicos que la sabiduría es la ciencia

320 DIÓGENES LAERCIO, VII 40

Ninguna parte *(sc.* del discurso filosófico) es preferida[3], según dicen algunos de ellos, mas bien están mezcladas una con otra, y la transmiten de modo mixto. Otros ponen primero la lógica, en segundo lugar, la física y en tercer lugar, la ética, entre los que está Zenón, en *Sobre la razón*, Crisipo, Arquedemo y Eudromo[4].

321 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035B[5]

Pero este discurso, que, según él *(sc.* Crisipo), hay que colocar en último lugar, el que concierne a los dioses, tiene por costumbre colocarlo al comienzo, y lo expone antes de

---

de las cosas divinas y humanas, y la filosofía, el ejercicio *(áskēsis)* de un arte adecuado, y que adecuado es sólo y en grado sumo la virtud». A continuación presenta la tripartición de la filosofía en términos de virtudes.

[3] Crisipo había distinguido las tres partes del discurso filosófico, de acuerdo con Zenón, Apolodoro, Eudromo, Diógenes y Posidonio, en los primeros libros de sus obras *Sobre la razón* y *Sobre la física*, cf. fr. 30. Los editores de Diógenes Laercio, excepto Markovich, suelen preferir la corrección de Cobet en *apokekrísthai* «está separada», mientras que Von Arnim, a quien seguimos, mantiene la lectura de los ms. *prokekrísthai.* Kidd (en el comentario al fr. 91 E.-K.) considera igualmente que debe conservarse esta lección y L.-S. siguen su sugerencia.

[4] Sobre ARQUEDEMO (fr. 5, *SVF* III, pág. 262), cf. test. 22 y nota. Sobre Eudromo, cf. fr. 33 y nota. Diógenes continúa reseñando a los autores que comienzan con la ética (como Diógenes de Ptolemaide, mencionado sólo en este pasaje; cf. R. GOULET, «Diogène de Ptolémaïs», D 144, *DPhA* II, pág. 807), o por la física (como PANECIO, fr. 129 ALESSE, y POSIDONIO, fr. 91 E.-K.; cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* VII 20). Frente a esta ordenación, Plutarco (fr. 80) dice que en la obra *Sobre los géneros de vida* Crisipo seguía el orden lógica, ética y física, que SEXTO EMP., *Contra los prof.* VII 22-23 *(SVF* II 44), asigna a los estoicos en general. Cf. Introducción, pág. 55, nota 13, sobre las imágenes con que se ilustraba este orden de las partes, que concuerdan en general sobre el carácter defensivo y fortalecedor de la lógica.

[5] Sigue al fr. 80 de *Sobre los géneros de vida.*

toda investigación ética, pues se puede ver que no pronuncia una sola palabra sobre los fines, ni sobre la justicia, ni sobre los bienes y los males, ni sobre el matrimonio y la procreación, ni sobre la ley y la constitución[6], si no escribe previamente, como los que publican en las ciudades los decretos escriben delante «Buena Fortuna», el nombre de Zeus, el Destino, la Providencia, y lo de que el Universo, que es uno solo y limitado, se mantiene cohesionado por la acción de una única fuerza[7].

2. LÓGICA[8]

322 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 4, 9-10

¿Qué? Las cosas que ahora transmiten y enseñan los maestros de dialéctica, ¿es que no fueron instituidas por

---

[6] Tomamos las indicaciones de Plutarco como indicaciones temáticas sobre los libros de los estoicos, no como los títulos mismos de los libros.

[7] Sigue el fr. 136 de *Sobre los dioses.*

[8] La única información detallada sobre la partición de la lógica que nos ha llegado es la que aporta DIÓG. LAERC., VII 41-42 *(SVF* II 48) al comienzo de su doxografía sobre el tema, sobre la cual, cf. Introducción, págs. 57 y n. 120. SÉN., *Ep.* 89, 17, presenta las divisiones elementales en retórica y dialéctica, y alude a la sutileza y amplitud de las particiones subsiguientes *(ingens deinde sequitur utriusque diuisio).* Como Von Arnim y Dufour, hemos incluido en la lógica los textos referentes al criterio, cuya ubicación en esta parte, junto con la cuestión de las definiciones, era disputada, cf. fr. 324. GAL., *Sobre mis libros* 11 XIX, págs. 40-41 K. *(SVF* II 46) señala que en las cuestiones de lógica las diferencias entre los estoicos eran muy grandes, a diferencia de los peripatéticos. Con esta escuela la disputa fundamental fue respecto de la condición de la lógica como parte propia, y no como mero instrumento, cf. AMON., *Com. a los «Analíticos primeros»,* págs. 8-9 *(SVF* II 49).

aquéllos[9]? Ésta, si bien Crisipo la ha afinado al extremo, Zenón, sin embargo, lo hizo mucho menos que los antiguos[10]. Efectivamente, algunas cuestiones no han sido tratadas por éste *(sc.* Zenón) mejor que por los antiguos, otras las ha dejado completamente sin tratar. Y de las dos artes que completan perfectamente la razón y el discurso, una la de descubrir, otra la de argumentar, esta última la han enseñado tanto estoicos como peripatéticos, mas la primera, lo hicieron aquellos *(sc.* los perpatéticos) de manera eximia, éstos *(sc.* los estoicos), sin embargo, la dejaron intacta. Pues de qué lugares *(loci),* como si de cámaras de tesoros se tratara, se deben extraer los argumentos, vuestros estoicos no lo han sospechado siquiera, mientras que sus antecesores lo han enseñado con arte y método.

323 Jerónimo, *Apología contra Rufino* I 30, *PG* XXIII, col. 441C-442B

Los principios de la dialéctica me han enseñado siete modo de conclusiones, qué significa *axíōma* (que podemos nosotros llamar *propositum),* cómo sin verbo y nombre no hay frase, los pasos del sorites, las trampas del mentiroso, los fraudes de los sofismas. Puedo jurar que desde que salí de la escuela, no las he leído jamás (...) Sin embargo, pareces seguir más bien a los filósofos, las espinas de Cleantes, los retorcimientos de Crisipo, no por un arte que desconoces, sino por la grandeza de su inteligencia. Y ya que los estoicos reivindican para sí la lógica, y tú desprecias los delirios de esa ciencia, en este punto eres epicúreo.

---

[9] Es decir, Platón y sus discípulos (IV 2, 3); cf. una crítica análoga en *Tóp.* 6. Cicerón recoge la crítica de Antíoco a Zenón de haberse apartado de las enseñanzas de su maestro académico Polemón sin poder superarlo. Sobre Zenón discípulo de Polemón, cf. *SVF* I 10-13.

[10] *SVF* I 47.

324 EPICTETO, *Disertaciones* I 17, 10-12

«También la lógica es estéril». Más adelante habremos de considerar también esto. Sin embargo, aun cuando alguien lo conceda[11], basta aquello de que (*sc.* la lógica) es crítica e inspectora de las demás materias y, como si dijéramos, la que dicta sus medidas y pesos. ¿Quién lo dice? ¿Só- 11
lo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Y Antístenes? ¿No lo dice? 12
Pues, ¿quién es el que dice que «Principio de la educación es el examen de las palabras?» ¿No lo dice Sócrates? ¿Y sobre quién escribe Jenofonte que principiaba por el examen de las palabras, qué significa cada una[12]?

REPRESENTACIÓN, COMPRENSIÓN Y CRITERIO

325 PS. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* 12, 900 D-F[13]

En qué se diferencian representación, representado, imaginación e imaginado.

---

[11] Epicteto reconviene a un discípulo que retoma la vieja tradición de rechazo de la lógica, que en la Estoa representaba Aristón de Quíos (sobre el cual, cf. test. 1, § 182 nota), el discípulo de Zenón que siguió la controvertida inclinación cínica de su maestro (DIOG. LAERC., VII 160). La respuesta a esta orientación del estoicismo es uno de los puntos que distinguen la labor de Crisipo, cf. Introducción, págs. 55-56.

[12] ZENÓN, *SVF* I 48 y CLEANTES, *SVF* I 483. Epicteto cita aquí una conocida frase de Antístenes el socrático, cf. DIÓG. LAERC., VI 17 (*SSR* V A fr. 160) que constituye uno de los fundamentos de su filosofía. La referencia a JENOFONTE es de *Recuerdos de Sócr.* IV 61, 1.

[13] AECIO, IV 12, 1, pág. 401 DG. Una relación semejante de estas diferencias concernientes a la facultad de la representación, aunque más extractada, aparece, atribuida también a Crisipo, en PS. GAL., *Hist. Phil.* 93, pág. 636, 8-18 DG (*FDS* 269). NEM., *Sobre la nat. del hombre* 6, 9-22, págs. 171-173 EIN. (*FDS* 270) presenta la misma información sin atribución de autor. Cf. también el fr. 317 de *Sobre el alma*, donde aparece la distinción entre *phantasía* y *phántasma*. DIÓG. LAERC., VII 49 (*SVF* II

Crisipo dice que estas cuatro cosas difieren entre sí. Representación (*phantasía*) es una afección que sucede en el alma que muestra en sí misma lo que la ha producido[14], como cuando vemos por la vista lo que es blanco: es una afección lo que tiene lugar por medio de la visión en el alma y conforme a esta afección podemos decir que hay algo blanco que nos mueve (otro tanto ocurre por el tacto y el olfato). Se dice representación *(phantasía)* por la luz *(phôs),* pues del modo en que la luz se muestra a sí misma y aquello que abarca, también la representación se muestra a sí misma y lo que la ha producido.

Representado (*phantastón*)[15] es lo que produce la representación, como lo que es blanco y lo que es frío, y así todo lo que sea capaz de mover el alma. Esto es lo representado.

Imaginación (*phantastikôn*) es una atracción vana, una afección en el alma que no procede de ningún representado, como el que se debate con sombras y el que extiende las manos al vacío, pues a la representación subyace un representado, pero a la imaginación no.

Imaginado *(phántasma)*[16] es a lo que nos vemos arrastrados conforme a la vana atracción imaginaria. Le sucede a los que sufren un ataque de melancolía o locura. Por ejemplo, el Orestes de la tragedia cuando dice:

---

52) testimonia el privilegio que otorgaban los estoicos a las cuestiones relacionadas con la representación, a la que algunos reconocían el título de parte propia de la lógica, cf. DIÓG. LAERC., VII 41 *(SVF* II 48).

[14] Definiciones semejantes de *phantasía* en DIÓG. LAERC., VII 45 *(SVF* II 53), FILÓN DE AL., *De opif.* 166 *(SVF* II 57), SEXTO EMP., *Contra los profesores* VII 241 *(SVF* II 64) y 162-163 *(SVF* II 63), quien desarrolla en detalle la condición de *páthos,* y ALEJ. DE AFROD., *Sobre el alma,* págs. 68 *(SVF* II 57) y 72 BRUNS *(SVF* II 58), que toma como referencia la definición como *týpōsis* sobre la cual cf., *infra,* frs. 326 y 327.

[15] O «representable», capaz de inducir una representación.

[16] También traducible por «ficción» e, incluso, «fantasma».

¡Oh, madre, te suplico, no me azuces
las doncellas serpentinas de pies sanguinolentos!
¡Ahí, ahí están, ya saltan a mi lado[17]*!*

Lo dice como enloquecido que está, mas no está viendo nada, sino que sólo le parece. Por ello le dice Electra:

Tente, pobre mío, quieto en tu lecho,
que nada ves de lo que crees ver tan claramente[18].

Y del mismo modo habla Teoclímeno en Homero[19].

326 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 227-231

Dado que nos queda aún por exponer la doctrina de los 227
estoicos, hablemos también sobre ella. Pues bien, dicen estos varones que el criterio de la verdad es la representación comprensiva *(phantasía katalēptikḗ),* y ésta la conoceremos si primero sabemos qué es según ellos una representación y qué diferencias de especie hay en ella[20]. Cleantes entendía 228

[17] EURÍP., *Or.* 255-257.

[18] EURÍP., *Or.* 258-259.

[19] Se refiere al episodio en que el adivino Teoclímeno predice la matanza de los pretendientes en *Od.* XX 350-357.

[20] Conocemos diferenes clasificaciones de las representaciones: *a)* DIÓG. LAERC., VII 46 *(SVF* II 53) en comprensivas y no comprensivas *(akatáleptai),* entendidas estas últimas bien como aquellas que no proceden de objeto alguno *(hypárchon),* bien cuando no son conformes a ese objeto, cf. fr. 19, col. III, DIÓG. LAERC., VII 46 *(SVF* II 60), SEXTO EMP., *Contra los prof.* VII 426 *(SVF* II 69) y XI 183. ALEJ. DE AFROD., *Sobre el alma,* pág. 71 BRUNS *(SVF* II 70), hace la diferencia en términos de intensidad, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* VII 495 *(SVF* II 57); *b)* DIÓG. LAERC., VII 51 *(SVF* II 61), en sensibles *(aisthetikaí)* y no sensibles, y en racionales *(logikaí* llamadas *noḗseis,* propias de los animales racionales) y no racionales, SEXTO EMP., *Contra los prof.* VII 424 *(SVF* II 68); y *c)* la más compleja de SEXTO EMP., *Contra los prof.* VII 241-252 *(SVF* II 65), que aplica el rasgo de la plausibilidad o convicción *(pithanótēs)* según las

la representación como hueco y relieve, al modo de la im-
229 pronta que resulta en la cera por obra de los sellos[21]. Crisipo consideraba absurda tal cosa. «En primer lugar —dice—, cuando el pensamiento se represente en un mismo momento un triángulo y un cuadrado, el mismo cuerpo tendrá necesariamente en un mismo momento formas diferentes, y se hará al mismo tiempo triángulo y cuadrado, e incluso redondo, lo cual es absurdo. Después, al ser muchas las representaciones que se dan en nosotros, serán también multitud las formas
230 que tendrá el alma, lo cual es peor aún que lo anterior». Él mismo entendía que Zenón había hablado de impronta *(týpōsis)*[22] en lugar de alteración *(heteroíōsis),* de modo que la definición era la siguiente: «Representación es la alteración del alma», sin que sea ya absurdo que un determinado cuerpo en un mismo momento, al constituirse en nosotros
231 multitud de impresiones, reciba multitud de alteraciones. Es como el aire cuando son muchos los que hablan: recibe en un momento incontables choques diferentes y al mismo tiempo mantiene muchas alteraciones, de este modo también la parte directora sufre algo análogo cuando recibe representaciones variadas[23].

327 Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 372-374

Si la representación es una impronta en el alma, es bien en relieve, como piensa Cleantes, bien conforme a una sim-

posibilidades de combinación con su negación; entre las convincentes se encuentran las verdaderas, siendo las comprensivas una especie de ellas y definidas como en *a).* Sexto la atribuye a los estoicos antiguos en *Contra los profesores* VII 255 (cf. *Ibid.* VII 67).

[21] *SVF* I 484.

[22] *SVF* I 58.

[23] Cf. para esta precisión el fr. 317 de *Sobre el alma.*

ple alteración, como fue la opinión de Crisipo. Y si existe en
relieve, se seguirán aquellos absurdos que dice Crisipo. Pues 373
si a la manera de la cera el alma recibe la impronta de la representación pasivamente, siempre el último movimiento oscurecerá la anterior representación, del mismo modo que la impronta del segundo sello borra la del primero. Pero si es así, se elimina la memoria, que es un atesoramiento de representaciones, y se elimina todo arte, pues se trata de un conjunto y agregado de comprensiones, mas no es posible que representaciones múltiples y variadas se den en la parte directora, cuando en cada momento son diferentes las improntas que se conciben en él. Por tanto, la representación
propiamente pensada no es una impronta. Por otro lado, si 374
las cosas que aparecen son la visión de lo no aparente y podemos ver que los cuerpos visibles de mayor densidad que el hálito *(pneûma)* no son capaces de mantener en sí ninguna impronta, es razonable pensar que tampoco el hálito conserva una sola impresión derivada de la representación.

328 Hierocles, *Elementos de moral,* col. viii 9-12 Long-Bastianini [24]

Con diferentes conjeturas sobre lo que sucede se presentan dos nobles varones de la escuela, Crisipo y Cleantes. De ellos, Crisipo... cierta parte del ... pues es caliente... de ellos, la representación y la percepción es indefinida... Al comien-

[24] El inicio del fragmento parece aludir a la polémica entre Crisipo y Cleantes sobre la naturaleza de la representación, cf. G. Badalamenti en *CPF* I 1* 30 3T, págs. 419-420. Von Arnim considera que Hierocles se refiere al problema del desarrollo de la autopercepción. En el texto inmediatamente anterior (col. vii 57), Hierocles ha expuesto que, en el momento del nacimiento, la representación y la percepción son confusas e imprecisas. El papiro completo está editado como *CPF* I 1** 60 1 por G. Bastianini y A. A. Long, con bibliografía y un extenso comentario (el pasaje en cuestión en pág. 351 y comentario, págs. 447-448).

zo, la representación y la percepción son algo completo... y, como es nuestra costumbre llamarlo...

329 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 61, 126

Si los dioses hiceran esto *(sc.* enviarnos sueños premonitorios) por nuestra causa durante el sueño, lo harían mejor en la vigilia, sobre todo cuando Crisipo, en polémica con los académicos[25], afirma que son mucho más claras y ciertas las cosas que se ven durante la vigilia que las que ven los que sueñan.

330 Estobeo, I 50, 30[26]

Crisipo (*sc.* sostiene) que lo dulce genérico *(tò genikòn hēdý)* es ya algo inteligible *(noētón)*, sin embargo el especí-

---

[25] Sobre esta polémica acerca de la noción de la evidencia y la posibilidad de la comprensión que toma como referencia las visiones oníricas como paradigma de percepciones claras y falsas, cf. Cic., *Lúculo* 15, 47 *(SVF* II 47). El hecho de que además las envíen los dioses, como parte de su providencia, desata otra polémica de la que da testimonio Plutarco.

[26] Aecio, IV 9, 13, pág. 398, 5-7 DG. La información acerca de Crisipo sigue a una relación sobre la naturaleza de lo agradable y lo desagradable, que Epicuro asignaba a los sensibles *(aisthētá)* y los peripatéticos, a los inteligibles *(noētá)*. La posición de Crisipo, que hay que entender en el contexto de la polémica estoica sobre los universales, es contrapuesta a la de Epicuro y de ahí el sentido del «ya» *(ḗdē),* que Diels consideraba indicio de una formulación peripatética de doxografía. Los estoicos situaban las representaciones generales *(genikaí)* entre las ni verdaderas ni falsas en *c)* de la nota 20; sobre los conceptos *(ennoḗmata),* cf. *infra,* fr. 380. La doctrina estoica de la sensación desarrollaba una gran sutileza de distinciones (cf. Diog. Laerc., VII 52 [*SVF* II 71]), por la relación estrecha que tiene con la representación, de la que es el primer momento; le atribuían, por tanto, una forma peculiar de asentimiento y comprensión (cf. Aecio, IV 8, 12, en Estob. [*SVF* II 72], Cic., *Lúculo* 108 [*SVF* II 73]), que en un primer momento del proceso es inevitable (cf. Gal., *In Hipp. Off.* XVIIIB, pág. 654 K [*SVF* II 75]) y tal vez, por ello, verdadera (cf. Aecio, IV 9, 4 [*SVF* II 78], pero cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* VIII 185 y Cic., *Lúculo* 101).

fico *(eidikón)* que se presenta *(sc.* al alma)[27], es ya algo sensible *(aisthētón).*

331 PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 34B

La aplicación más amplia de las expresiones la sugirió correctamente Crisipo: que se debe desplazar y trasladar lo útil a las cosas del mismo género. Pues cuando Hesíodo dice:

Ni un buey perecería, si no hubiera mal vecino[28],

también refiere lo mismo al perro y al asno, así como igualmente a todo lo que puede perecer. A su vez Eurípides cuando dice

¿Mas quién es esclavo si no le preocupa morir?[29]

hay que sobreentender que lo mismo ha dicho sobre las penalidades y la enfermedad.

332 PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 31E

Y no es que, ciertamente, se deban escuchar con descuido los nombres, pero hay que rechazar el pasatiempo de Cleantes. De hecho a veces juega con la ironía cuando aparenta interpretar lo de

---

[27] Hemos sobrentendido «al alma» como complemento del participio *prospípton,* a partir del importante pasaje de AECIO, IV, 11, 3, *ap.* PS.-PLUT., *Máximas de filósofos* 900B-D *(SVF* II 83), en el que se describe con este verbo el hecho de que determinadas imaginaciones se presenten efectivamente en el alma de los seres vivos.

[28] *Trabajos* 348, sobre el aprovechamiento crisipeo de Hesíodo cf. fr. 316 de *Sobre el alma* y fr. 491 y sobre la posible atribución de estos pasajes a libros, cf. nota a núm. 140 H.-G.

[29] Fr. 958 N^2. De una tragedia que no podemos determinar, atribuida al *Alejandro* por Snell en su edición del papiro de esta tragedia (fr. 62), atribución que no aceptan Jouan-Van Looy.

Zeus padre que gobiernas desde el Ida[30]

y lo de

Zeus señor de Dodona[31],

pretendiendo que lo entendamos como una sola expresión, en la idea de que el aire que se exhala de la tierra es «*anadodoneo*» por esa 'emanación' *(anádosis)*. También Crisipo en muchos lugares es tenaz, y no por juego, sino por afán de inventar palabras inadmisibles, y fuerza que *altisonante Cronida* sea el que es hábil en dialogar y permanece firme por la fuerza de la razón[32].

Dialéctica

333 Diógenes Laercio, VII 62

La dialéctica es, como dice Posidonio, la ciencia de lo verdadero, lo falso y lo indistinto[33]. Trata ésta, como dice Crisipo, sobre los significantes y los significados.

---

[30] Epíteto de Zeus en *Il.* III 320; VII 202 y XXIV 308.

[31] *Il.* XVI 233. La invocación a Zeus como señor *(ánax)* de Dodona *(ána dōdōnaîe)* es interpretada etimológicamente por Cleantes tomando el sustantivo en caso vocativo *ána* («señor») por la preposición *aná* y el adjetivo gentilicio *dōdōnaîe* («de Dodona») como si estuviera relacionado con verbo *dídōmi* («dar»). De este modo se da al sintagma homérico el sentido del verbo *anadídōmi* y el sustantivo *anádosis*. Esta interpretación del pasaje aparece en los *Escolios a Ilíada* XVI 233, vol. IV, pág. 219 Erbse, atribuida a «algunos Homeristas».

[32] Se trata de un epíteto de Zeus es *euryopa*, «de ancha voz», *v. gr. Il.* I 498. Etimológicamente, el segundo elemento del compuesto puede relacionarse también con el sustantivo *ṓps*, «ojos» o «rostro».

[33] Posidonio, fr. 188 E.-K., cf. Dióg. Laerc., VII 42 *(SVF* II 48), Sexto Emp., *Contra los prof.* XI 187 *(SVF* II 123). La división que se

334 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1035F-1036A[34]

En cuanto a disputar en favor de tesis contrarias, en general Crisipo dice no desaprobarlo, pero aconseja hacerlo con cautela, como en los tribunales, no para defenderlas, sino para diluir lo que cada una tiene de convincente. «Pues, para aquellos que practican la suspensión del juicio sobre todos los asuntos les corresponde practicarlo y les resulta de cierta utilidad para sus propósitos, pero, para quienes se aplican a una ciencia por la cual habremos de vivir en coherencia, es al contrario: deben analizar en elementos y enseñarlos por su orden[35] desde el principio hasta el final a quienes se introduzcan en ella, en lo cual hay ocasión de mencionar los argumentos contrarios, diluyendo lo que tengan de convincente, como se hace precisamente en los tribunales». Esto lo dijo con esas mismas palabras.

335 CICERÓN, *Orador* 32, 115

Por tanto considero que quien se sienta atraído por la gloria de la elocuencia no debe ser por completo ignorante en estos asuntos (*sc.* en la lógica), sino que, instruido ya sea en aquella antigua doctrina ya en esta de Crisipo, conocerá primero la capacidad, naturaleza y géneros de las expresiones, tanto simples como compuestas; además, en qué modos

---

atribuye a Crisipo es la que sigue en esencia DIÓGENES LAERCIO, VII 43 (L.-S. 31A). Las dos definiciones no rivalizan sino que, al modo estoico, se complementan, cf. Introducción, págs. 26-27. Sobre la definición ética de la dialéctica, cf. fr. 318.

[34] Von Arnim asigna este fragmento a *Sobre el uso del discurso* (cf. fr. 36, pero cf. también fr. 272 de *Tesis físicas).* Sobre la importancia de este pasaje para la reconstrucción de la teoría crisipea del *pithanón* y de su función argumentativa, cf. fr. 294 de *Sobre el alma.*

[35] Para este pasaje, Cherniss propone *katateichízein*, «fortalecer», cf. DIÓG. LAERC., VII 83 *(SVF* II 139).

se dice cada una, por qué criterio se distingue la verdadera de la falsa, qué resulta de cada una, qué sigue a cada una, cuál es la contraria y, como quiera que muchas se dicen ambiguamente, de qué modo convenga distinguir y explicar cada caso.

SIGNIFICANTES: VOZ, ELEMENTOS Y PALABRAS[36]

336 VARRÓN, *Sobre la lengua latina* VI 56, pág. 77 GOETZ-SCHÖLL

Hablar (*loqui*) se dice por el lugar (*sc.* desde el que se habla), ya que, según se dice, quien comienza a hablar dice las palabras y demás vocablos antes de que pueda decirlas en su lugar *(locus)* propio. Aquél, dice Crisipo, no habla, sino que es como si hablara; porque así como la imagen de un hombre no es un hombre, lo mismo en el caso de los cuervos, las cornejas o los niños que empiezan a hablar por primera vez: sus palabras no son palabras, porque no se puede decir que hablen. Por consiguiente, habla aquel que coloca conscientemente cada palabra en su lugar, y se ha expresado *(prolocutus)* cuando, hablando, ha hecho salir lo que tenía en el alma[37].

[36] Según DIÓG. LAERC., VII 55 *(SVF* II 136), es el punto de partida de la dialéctica según la mayoría de los estoicos. Sobre la definición de la voz según Crisipo, cf. fr. 263 de *Física,* y sobre su importancia demostrativa en la doctrinas del alma, cf. fr. 294 de *Sobre el alma.* El grueso de la doctrina sobre este tema se atribuye a Diógenes de Babilonia, a cuyos fragmentos remite Von Arnim.

[37] Cf. DIÓG. LAERC., VII 57, para la diferencia entre emitir un sonido y expresar por medio de una voz significante; cf., *infra*, fr. 353, nota 52.

337 DIÓGENES LAERCIO, VII 57

Cinco son las partes del discurso, como dicen Diógenes en el libro *Sobre la voz*[38], y Crisipo: nombre *(ónoma)*, nombre común *(prosēgoría)*, verbo *(rhêma)*, conjunción *(sýndesmos)* y artículo *(árthron)*.

338 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VIII 3, 12-14, pág. 499 1-8 DE LACY

Platón cree que este fuego sensible es una concentración de cuerpos minúsculos que tienen todos la forma de una pirámide[39]. Cada uno de ellos, dice, es un elemento de fuego, como si alguien dijera que cada uno de los granos de trigo es un elemento del montón de trigo. Por el mismo razonamiento también los elementos de la voz engendran primero las sílabas, después engendran de sí mismas el nombre y el verbo y, además, la preposición *(próthesis)*, el artículo y la conjunción, que Crisipo llama, a su vez, elementos del discurso *(toû lógou stoicheîa)*[40].

339 AULO GELIO, *Noches Áticas* XI 12, 1-3

Dice Crisipo que toda palabra es ambigua por naturaleza, porque se puede tomar la palabra en dos sentidos o más[41]. Pero Diodoro, de sobrenombre Crono, decía «Ningu-

---

[38] Diógenes, fr. 20 *(SVF* III, pág. 213).

[39] Galeno acaba de citar PLATÓN, *Tim.* 56b 3-5.

[40] DUFOUR, pág. 158, ha llamado la atención sobre este texto que atribuye a Crisipo una enumeración de las partes del discurso que no coincide con la del fr. anterior. Según la que le atribuye Galeno, Crisipo no haría distinción entre nombre común y propio, y distingue además la preposición.

[41] Al fenómeno de la ambigüedad dedicó Crisipo las obras recogidas en la serie tercera de la tercera parte del catálogo, núms. 54-60 H.-G. Cf. la bibliografía allí reseñada. Sobre el sentido de este fragmento, cf. ATHERTON, *Stoics on Ambiguity*, págs. 154 y 298-300.

na palabra es ambigua, ni nadie dice ni piensa nada ambiguo, ni debe parecer que se dice algo diferente de lo que siente que dice aquel que lo dice. Ahora bien —dice—, cuando yo he entendido una cosa y tú has percibido otra, puede parecer que se ha hablado de manera oscura más bien que ambigua. pues la naturaleza de una palabra ambigua debe ser tal que el que la pronuncie diga dos cosas o más; ahora bien, nadie consciente de decir una sola cosa dice dos o más»[42].

340 VARRÓN, *Sobre la lengua latina* VI 1-2, pág. 37 GOETZ-SCHÖLL

En este libro hablaré de las palabras de los tiempos y de aquello que, cuando se realiza, se hace o dice con un tiempo determinado, como 'está sentado' *(sedetur)*, 'anda' *(ambulatur)*, 'hablan' *(loquuntur)*; y si se adjuntan algunos términos de diferente género, nos atendremos más a la parentela de las palabras que a la crítica del que escucha. De esto son autoridad suficiente para mí Crisipo y Antípatro[43], y aquéllos en quienes, si no hay tanto ingenio, sí al menos más erudición, que escriben que todas las palabras derivan de otras, de tal manera que unas incorporan letras, otras las pierden, otras las cambian.

341 VARRÓN, *Sobre la lengua latina* X 59; pág. 196 GOETZ-SCHÖLL

Pues a veces una cosa se ve a partir de otra, según escribe Crisipo, como el padre a partir del hijo y el hijo a partir del padre, y no de otro modo en las arcadas la derecha se alza a causa de la izquierda, y la izquierda a causa de la derecha[44]. Razón por la cual en ocasiones se pueden obtener de

---

[42] DIODORO CRONO, *SSR* I fr. 7. Sobre el filósofo, cf. fr. 10 y nota.

[43] ANTÍPATRO, fr. 17 *(SVF* III, pág. 246).

[44] Cf. CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* VIII 9, 30, 2 *(SVF* II 349).

los casos rectos los oblicuos y de los oblicuos los rectos, de los singulares plurales y de los plurales singulares.

342 *Etimológico Magno, s.v.* «vengador» (*alástōr*), pág. 57 GAISFORD[45]

Vengador: El malhechor o el criminal, o Zeus que vigila los crímenes. Según el filósofo Crisipo se dice del culpable y el criminal, a partir de la expulsión *(élasis)*, el que merece ser expulsado *(elaúnesthai)* a causa de su crimen. Por el andar errabundo *(alâsthai)*, el vagar; o el que obra hechos malditos *(álasta drôn)*.

343 FOCIO, *Léxico, s.v.* «vengador» *(alástōr)*, A 896 y 897, vol. I, págs. 95-96 THEODORIDIS[46]

Vengador: El malhechor. Según el filósofo Crisipo a partir de la expulsión (*élasis*), el que merece ser expulsado (*elaúnesthai*) a causa de su crimen...

---

[45] De las tres explicaciones etimológicas sólo la primera es seguramente de Crisipo, aunque también es probable que la segunda proceda de él. Crisipo relacionaba la suerte del malhechor *(hamartōlós)* con su expulsión *(elaúnesthai)*, cf., *infra,* fr. 343, pero es muy plausible que la relación etimológica con el vagabundaje *(alâsthai)* por la metátesis de las vocales iniciales activada en la primera etimología, fuera señalada por Crisipo, cf., *supra,* fr. 340. De hecho EUST., *Com. a la 'Ilíada',* vol. I, pág. 750, 4 VAN DER VALK atribuye a Crisipo expresamente sólo esta segunda etimología. También es probable la atribución a Crisipo de la ambigüedad señalada al comienzo en la predicación apropiada del sustantivo, bien Zeus (cf. *Himnos órficos* 73, 1), bien el malhechor o asesino, que también aparece en Eustacio y prácticamente todos los léxicos conocidos (cf., *infra,* fr. 343), así como la interpretación tercera de «el que comete actos imperdonables *(álasta* probablemente de *lanthánō*, que no pueden olvidarse, como explicita Eustacio*)*, i.e., que merecen expulsión». Cf. las mismas etimologías y ambigüedades en *Etymol. Gen., s.v. «alástōr»*, 400 LASS.-LIV.

[46] Para la primera versión de esta etimología, cf. *Lex., ap.* BEKKER, *Anecdota Graeca,* vol. I, pág. 374, y PAUS., *Ática,* frag. a 61, pág. 157 ERBSE; para la segunda, cf. SUET., *Perì blasphēmiôn* 77. TAILLARDAT.

O, como dice Crisipo, un desterrado *(elástōr)* que merece ser expulsado.

344 *Etimológico de Orión, s.v.* «codo» *(ankṓn),* pág. 17a STURZ

Crisipo dice *enkṓn,* de apoyarse *(enkeîsthai)* un hueso en el otro[47].

345 *Etimológico Magno, s. v.* «enseñar» *(didáskō),* pág. 272 GAISFORD[48]

Herodiano dice que Crisipo afirma que el significante de «enseñar» *(didáskein)* deriva de 'ejercitar' *(askeîn)*: 'ejercito en algo' *(ti askô),* 'entreno' *(diaskô),* con la epéntesis de una 'd', 'enseño' *(didáskō).*

346 *Etimológico Magno, s.v.* «palma» *(palaistḗ),* pág. 647 GAISFORD (*SVF* II 161; *FDS* 676)[49]

Se dice palmo *(spithamḗ)* de hacer una separación *(apospasmós),* por la separación que va desde el dedo grande, el pulgar, hasta la punta del meñique. Según Crisipo, sin embargo, de que separa *(spâsthai)* toda la mano.

347 *Etimológico Gudiano, s.v.* «fanfarrón» *(alázōn),* pág. 78, 11-13 DE STEFANI

El que engaña y se ufana de ello. Se llama así al que vive errante y vagabundo o también de ir de un sitio para otro; y, tambien, según Crisipo, al que vive de manera extraña *(állōs zôn),* no a partir de sus actividades, sino del engaño.

---

[47] Cf. *Etim. Gud., add., s.v.* «codo» *(ankṓn),* pág. 14 DE STEFANI.

[48] La interpretación aparece testimoniada por primera vez en HEROD., *De pathol. ap. Gramm. Graec.* III, 2, pág. 178 LENTZ. Más tarde ZONARAS, *Lex., s.v. didáskō,* col. 543 la atribuye a Crisipo y a Herodiano.

[49] Cf. *Etim. Gud., s.v.* «palma» *(palaistḗ),* pág. 448 STURZ.

348 *Etimológico Gudiano, s.v.* «izquierda» *(aristerá),* pág. 193, 13-14 De Stefani

La mano. Se dice, según Crisipo, del verbo 'levantar' *(aírō)*, porque la mayoría de los pesos los cargamos por medio de ella en el hombro.

349 *Etimológico Gudiano, add., s.v.* «tierno» *(atalós),* pág. 224, 16-18 De Stefani

Con acento agudo. *Tálos* se dice a partir de 'sufrir' *(tlênai)*, igual que 'desgraciado' *(tálas)*, por composición de la 'a' privativa: el que que no puede soportar más el sufrimiento. Crisipo: «Surge a partir de 'suave' *(hapalós),* por cambio de 'p' en 't'».

350 *Etimológico Gudiano, s.v.* «artesano» *(bánausos),* pág. 270 De Stefani

Crisipo, a partir de que los artesanos se ganan la vida *(bíos)* trabajando ⟨en los hornos⟩ *(haûsos)*[50].

351 Varrón, *La lengua latina* VI 11, pág. 62 Goetz-Schöll

'Evo' *(aeuum)* se dice de la 'edad' *(aetas)* de la totalidad de los años, que se convierte en 'eterno' *(aeternus),* que los griegos llaman *aiṓn*, lo cual dice Crisipo que es aquello «que es siempre» *(aeì ón).*

352 *Etimológico Magno, s.v.* «*korythalḗ*», pág. 531 Gaisford[51]

El laurel que se pone delante de las puertas. Porque los brotes, que llaman 'muchachos' *(kóroi),* florecen *(thállousin),* como dice también Crisipo.

---

[50] El suplemento es de De Stefani.

[51] *Korytháiē* es una rama con guedejas de lana que llevaban los muchachos en las fiestas dedicadas a Ártemis llamadas *Korythalía* (que en el mundo dorio correspondían a la ática *Eiresiṓnē),* y que colocaban al final delante de la puerta de casa. Cf. *Etim. Gud., s.v.* «*korythálē*» pág. 338 Sturz.

353 HERODIANO, *Prosodia general*, en *Gramm. Graec.*, vol. III, 1, pág. 108 LENTZ

La palabra 'pueblo' *(laós)* viene, según hace la etimología Crisipo el estoico, de 'hablar' *(lalô)*, 'charlatán' *(lalós)*, y de ahí 'pueblo' *(laós)*. Viene de esa palabra como 'parlante' *(mérops)* de 'voz' *(óps)*, y 'hombre' *(ánthrōpos)* de 'el que tiene voz articulada' *(diōrthrōménēn ópa)*, por lo que también *(sc.* se les dice) 'dotados de voz' *(audḗentes)*:

O bien estoy de cierto cerca de hombres dotados de voz[52].

354 CIRILO, *Léxico*, en *Anecdota Graeca*, vol. IV, pág. 193 CRÄMER

Ahorrador *(pheidōlós)*. .... Crisipo el que rehúye dar *(pheúgei doûnai)*.

SIGNIFICADOS: EXPRESABLES COMPLETOS Y PROPOSICIONES SIMPLES Y COMPLEJAS

355 ESTOBEO, III 28, 18

De Crisipo. Crisipo dice que es diferente jurar lo verdadero *(alēthorkeîn)* y jurar bien *(euorkeîn)*, y también, perjurar *(epiorkeîn)* y jurar lo falso *(pseudorkeîn)*[53]. Pues, nece-

---

[52] *Od.* VI 125. GAL., *In Hipp. Hum.* I XVI, pág 204 K. e *In Hipp. Epid.* III 3 XVIII, pág. 757 K. *(SVF* II 144), distingue el término *audḗ* de los otros que también designan la voz *(phōnḗ* y *diálektos*) porque el primero significa estrictamente la voz humana en tanto que sirve para comunicarse *(dialégesthai allḗlois)*, y trae a colación el epíteto homérico que se comenta en el fragmento.

[53] Sobre este texto, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 43 s., quien señala que con estas distinciones Crisipo critica los falsos usos de los términos 'perjurar' *(epiorkeîn)* como en *Il.* X 332, donde Héctor jura dar a Dolón los caballos de Aquiles que aquel ha solicitado como recompensa, un juramento que resultará vano, como precisa el verso prolépticamente:

sariamente, el que jura, en el momento mismo en el que jura, jura o bien lo verdadero o bien lo falso, pues el objeto de su juramento, dado que es una proposición, es o verdadero o falso. Mas el que jura no necesariamente jura bien o perjura en el momento en el que jura, mientras no llegue el tiempo al que se remiten los juramentos. En efecto, es de este modo como se dice de alguien que se atiene a los pactos o los viola: no cuando se establecen, sino cuando llega el tiempo acordado. Así también podrá decirse de alguien que jura bien o que es un perjuro cuando se presenta la ocasión en la que acordó cumplir los términos de su juramento.

---

epíorkon epṓmose «añadió un juramento baldío». El verbo español «perjurar» significa tanto el hecho de faltar a la fe dada en un juramento como el de jurar de mala fe algo que se sabe falso o que no se pretende cumplir, pero no el juramento baldío como el de Héctor a Dolón. Puede leerse una breve pero aclaradora explicación del texto, en SCHENKEVELD, «Language. Linguistics», *CHHP*, págs. 201-202, en relación con las proposiciones «contenidas» (*perieilēmména*, cf. fr. 19, cols. X y XI-XIII). El verbo *alēthorkeîn* «jurar la verdad» es un *hapax* crisipeo, construido probablemente a partir del igualmente raro *pseudorkeîn*, cuyo testimonio más antiguo se encuentra en ARISTÓF., *Asambl.* 692, aunque en la *Medea* de EURÍPIDES, v. 1391, Jasón recibe de Medea triunfante el calificativo de *pseúdorkos* que justifica su venganza. HERÓDOTO presenta también el término *pseudórkios* (I 165). Cf. también Escolios a la *Ilíada* II 349b1 ERBSE (*SVF* II 169). Se atribuye a los estoicos en general la doctrina de que el juramento se cuenta entre los *lektá* completos que no son verdaderos ni falsos (*tò omotikón, horkikón*), cf. AMON., *Com. al «Sobre la interpretación»*, págs. 2-3 BUSSE (*SVF* II 188), DIÓG. LAERC., VII 66-68 (*SVF* II 186) y SIMPL., *Com. a las «Categ.»*, pág. 406 (*SVF* II 192). No aparece en la lista de SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 70-75 (*SVF* II 187). Cf. sobre este desarrollo de la dialéctica estoica, que remonta en lo esencial a Crisipo, D. M. SCHENKENVELD, «Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Act and the Distinction of Grammatical Moods», *Mnemosyne* 37 (1983), págs. 291-353. Hace referencia a esta cuestión el fr. 19, col. IX MARRONE.

356 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 46, 1055D

¿Cómo no va a ser contradictorio su discurso sobre los posibles con el del Destino? Pues si no es posible lo que o es verdadero o lo será, según Diodoro, sino que lo susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible, habrá muchas posibilidades que no sean conforme al Destino. ⟨De modo que, o bien⟩[54] pierde el Destino su fuerza inamovible, indomeñable y superior a todo o, si éste es cual Crisipo pretende, muchas veces lo susceptible de suceder vendrá a quedar en imposible[55].

357 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a los «Analíticos primeros»*, págs. 177, 25-178, 8 WALLIES[56]

Crisipo, cuando dice que nada impide que a algo posible siga algo imposible, nada objeta a la prueba aportada por Aristóteles, sino que intenta por medio de ciertos ejemplos mal compuestos mostrar que eso no es así. Pues dice que el condicional «si Dión está muerto, éste está muerto» es verdadero mientras se señala a Dión: el antecedente «Dión está muerto» es posible, porque puede ser verdadero el que Dión esté muerto, pero «éste está muerto» es imposible. Pues al morir Dión se destruye la proposición «éste está muerto», ya

---

[54] Conjetura de Pohlenz.

[55] Cf. fr. 10 de *Sobre los posibles*, donde se expone las diferencias con Diodoro Crono sobre el argumento Dominante. Sobre las implicaciones de la versión crisipea del argumento para los problemas planteados por la idea de destino, cf. fr. 460 y SIMPL., *Com. a las «Categ.»*, pág. 408 KALBFL. (*SVF* II 198).

[56] Comentario sobre *Analíticos Primeros* I 34a 10 y ss. Cf. Ps. AMONIO, *Com. a los «Analíticos Primeros»*, págs. 50, 5-21 WALLIES (*FDS* 996), JUAN FILÓP., *In Analit. Pr.*, págs. 165, 27-167, 30 WALLIES (*FDS* 995), y PROCLO, *In Parm.* I, págs. 62 s. STEEL (págs. 696, 21-27 COUSIN; *FDS* 997). Estos textos desarrollan la solución crisipea del argumento Dominante, según la cual de un posible puede seguirse un imposible, cf. fr. 10 y las notas.

que no existe ya quien pueda recibir la referencia deíctica. En efecto, la referencia deíctica es sólo de un ser vivo y en cuanto está vivo. Por tanto, si no es posible ya el 'éste', porque está ya muerto, ni a su vez existe Dión de forma que pueda decirse de él «Éste está muerto», es imposible «Éste está muerto». No sería imposible si se pudiera después, tras la muerte de Dión (de quien se predicaba el antecedente del condicional «Éste está muerto» cuando Dión estaba vivo), predicar de nuevo 'éste'. Puesto que esto no es posible, sería imposible «Éste está muerto». De modo semejante expone lo de «Si es de noche, no es de día», señalando al día. Pues también en este condicional, aun cuando es verdadero, según cree, para un antecedente posible, es imposible el consecuente.

358 DIÓGENES LAERCIO, VII 68-69[57]

Entre las proposiciones unas son simples, otras no simples, como dicen Crisipo y sus discípulos, y Arquedemo, Atenodoro, Antípatro y Crinis. Simples son las ⟨no⟩ constituidas por una proposición duplicada o de varias proposiciones, por ejemplo, «es de día»[58]. No simples son las compuestas de una proposición repetida o por varias proposiciones: de una proposición repetida como «si es de día, ⟨es de día⟩»; de varias proposiciones como «si es de día, hay luz».

---

57 Sobre la clasificación estoica de las proposiciones simples, cf. la bibliografía recogida *supra* en nota 101 al test. 29 y las dos formas de composición, a partir de proposiciones repetidas *(diaphoroúmena)* o diferentes *(diaphéronta)*, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 108 *(SVF* II 216).

58 El texto requiere la corrección que adoptamos de las propuestas por FREDE, *Die stoische Logik*, pág. 51, nota 6. Cf. SEXT. EMP., *Contra los prof.* VIII 94-95 *(SVF* II 205). Markovich mantiene el texto de Long: «Simples son las constituidas por una proposición ⟨no⟩ duplicada [o por varias proposiciones]». El Atenodoro citado es, probablemente, Atenodoro de Tarso, preceptor de Augusto, cf. R. GOULET, «Athénodore de Tarse *dit* Calvus», A497 *DPhA* I, págs. 645-647.

359 GALENO, *Introducción a la dialéctica* IV 4-6, pág. 10 KALBFLEISCH[59]

Si la expresión se dice de otras cosas que no tienen entre
sí consecuencia ni contradicción, llamaremos a esta propo-
sición «conjunción» *(sympeplēgménon)*, como en «Dión pa-
sea y Teón conversa». Éstas, en efecto, no tienen ni conflic-
5 to ni consecuencia y se expresan en unión. Por ello, cuando
las negamos, diremos que el discurso es o una unión *(sym-
plokḗ)* negativa o un conjunción negativa, pues por el mo-
mento no hay diferencia entre decir conjunción negativa o
6 unión. Pero Crisipo y sus discípulos, prestando también aquí
más atención a las palabras que a las cosas, llaman conjun-
ciones a todas las proposiciones compuestas por las llama-
das partículas conjuntivas, aunque sea a partir de contradic-
torias o consecuentes. Los nombres en los que se cifra cierta
precisión en la enseñanza los usan descuidadamente, mien-

[59] En los capítulos anteriores (III-IV) Galeno ha opuesto a las consideraciones formales de las distinciones estoicas, que él tacha de meramente verbales, la atención a la naturaleza de las cosas, actitud que atribuye a los antiguos. Desde este punto de vista de la necesidad existencial, disyunciones e implicaciones son equivalentes y, por ello, son justamente llamadas «hipotéticas» y sólo se diferencian por presentar conexión *(synécheia)* o separación *(diaíresis)*, que resulta en una incompatibiliad más o menos rigurosa de la existencia. Las conjunciones propiamente dichas son para Galeno las que unen proposiciones que no muestran ni consecuencia ni incompatibilidad. Para la definición estricta de la conjunción *(sympeplēgménon, symplokḗ)*, cf. el fr. 2 de *Definiciones dialécticas*. Los antiguos consideraron que el uso de estos términos era ya restrictivo respecto del de los filósofos anteriores, cf. DEXIPO, *Com. a las «Categ.»*, pág. 22 BUSSE *(SVF* II 209). Sobre su condición de verdad, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 124 *(SVF* II 211), quien aduce la imagen que los estoicos utilizaban: la verdad de la conjunción no permite ningún elemento falso, del modo en que un solo roto en un vestido hace que lo consideremos roto, pese a que el resto pueda estar en perfectas condiciones. Cf. también AUL. GEL., XVI 8, 9 *(SVF* II 213).

tras que, en aquellos en los que las expresiones no significan nada diferente, se ponen a legislar sentidos.

360 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 29, 1047C-E

Mas éste (*sc.* Crisipo), sin haber realizado por su cuenta indagación cuidadosa al respecto ni recabar de los expertos la verdad, dice que las combinaciones que se obtienen por medio de las diez proposiciones superan el millón en número. Pues bien, Platón tiene como testigos a los más reputados doctores, Hipócrates, Filistión y Dioxipo el hipocrático, y de los poetas a Eurípides, Alceo, Éupolis y Eratóstenes[60], quienes sostienen que el liquido pasa por el pulmón[61]. Pero a Crisipo todos los matemáticos lo refutan, entre los que se cuenta también Hiparco, quien demuestra su enorme error de cálculo, si es que, por un lado, la afirmativa le da como resultado un millón tres mil cuatrocientas nueve proposiciones complejas, y la negativa, trescientas una mil novecientas cincuenta y dos.

361 PLUTARCO, *Charlas de sobremesa* VIII 9, 732 F-733A

Crisipo sostiene que el numero de proposiciones compuestas solamente a partir de diez simples es superior a un

---

[60] Los médicos Hipócrates, Filistión y Dioxipo (que Wellmann corrigió en Dexipo), junto con citas de los tres poetas mencionados, aparecen en PLUT., *Charlas de sobremesa* VII 1, 698A-700B para dar apoyo a Platón en esta teoría. Los textos de los poetas son ALCEO, fr. 347 LOBEL-PAGE, EÚPOLIS, fr. 158 K.A, de la comedia *Los aduladores*, y EURÍPIDES, fr. 983 N^2. Sobre los problemas (irresueltos) planteados por los cálculos de Crisipo e Hiparco, Dufour reseña el artículo de R. P. STANLEY, «Hipparchus, Plutarch, Schröder and Hough», *American Mathematical Monthly*, 104 (1997), 344-350.

[61] En el párrafo inmediatamente anterior Plutarco transmite la crítica de Crisipo a Platón por haber aceptado esta teoría médica, cf. fr. 273 de *Tesis físicas*.

millón, pero esto lo refutó Hiparco[62], al demostrar que la afirmativa comprende ciento tres mil cuarenta y nueve proposiciones compuestas, y su negativa, trescientas diez mil novecientas cincuenta y dos. Jenócrates a su vez afirma que el número de sílabas que pueden formar la combinación de letras es de un billón dos mil millones[63].

362 GALENO, *Sobre los medicamentos simples* II 16, XI, pág. 499 KÜHN

Se está de acuerdo en que todo lo picante provoca la tos y se está de acuerdo también en que el aceite provoca la tos, pero de establecer esto no se sigue que el aceite sea picante, ni aunque hagamos las premisas categóricas o hipotéticas, porque ni en la segunda figura se sigue consecuencia alguna, ni la implicación es necesariamente verdadera. En los silogismos categóricos resultan las siguientes dos proposiciones: «Todo lo picante provoca tos» y «Todo aceite provoca tos», de las que, aunque se acepten, no se sigue nada. Por otro lado, de la proposición hipotética, que Crisipo y sus discípulos llaman «implicación» *(axíōma synēmménon)*, no podemos constatar su verdad ni por los sentidos ni por la consecuencia lógica *(akolouthía)*[64].

---

62 Hiparco es el famoso astrónomo que vivió en la segunda mitad del siglo II a. C.

63 Fr. 89 ISNARDI.

64 Sobre las condiciones de verdad atribuidas a Crisipo, cf. fr. 594. La consecuencia *(akolouthíai)* en la implicación la describe SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 112 *(SVF* II 217) y DIÓG. LAERC., VII 81 *(SVF* II 243). Esta idea de aparece sobre todo en las condiciones de verdad de las proposiciones complejas derivadas de las implicaciones, como la causal y la paraimplicación, cf. DIÓG. LAERC., VII 74 *(SVF* II 215) y fr. 2.

363 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 3, 8-10, pág. 110, 15-30 DE LACY

Todo lo que caiga fuera de ese camino es superfluo y ajeno[65]. De este modo se diferencia una proposición científica de una demostración retórica, ejercitatoria o sofística, acerca de las cuales ni siquiera Zenón y Crisipo, junto con sus respectivas escuelas, nos han enseñado ni método ni ejercitación alguna. Por ello están mezcladas en desorden en sus libros todas las doctrinas, una tras otra. Y muchas veces inicia una proposición científica, si se presta, y le sigue una ejercitatoria o dialéctica, y a continuación de nuevo una científica, o bien, si toca, indistintamente una sofística, porque no saben que las proposiciones científicas se refieren a la sustancia de lo que se investiga y tienen este objetivo. Y, dado que todas las demás quedan fuera, aquellas de las que usa el dialéctico para ejercitarse y refutar a los sofistas, o para tener constancia de la preñez del muchacho, para asistirlo al parto y llevarlo al hallazgo de algo importante, para hacerlo dudar, llámalas si quieres a todas estas premisas dialécticas o, si quieres, ejercitatorias o tópicas (pues no me ocupo de los nombres), pero intenta diferenciarlas de las premisas científicas.

364 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 8-11[66]

En efecto, la definición *(hóros)*, dicen los que escriben 8
tratados técnicos, difiere de la proposición universal tan sólo en la construcción, siendo iguales en significado. Y es razonable, pues quien dice «El hombre es un animal racional

---

[65] Galeno se refiere a todo procedimiento demostrativo que no distinga entre las premisas científicas y las que no lo son.

[66] Sobre el lugar de las definiciones en la doctrina estoica, que tenía, según algunos, un lugar independiente dentro de la dialéctica, cf. fr. 3 de *Definiciones dialécticas*.

mortal», dice en significación lo mismo que quien dice «Si
algo es un hombre, es un mortal racional», pero difiere en
9 las palabras que pronuncia. Y que esto es así es evidente a
partir del hecho de que no sólo la proposición universal
abarca los particulares, sino también porque la definición
alcanza a todas las especies de la cosa definida, por ejemplo,
la del hombre a todos los hombres de la especie, la del caba-
llo a todos los caballos. Con un solo caso falso asignado,
quedan viciadas ambas, tanto la proposición universal como
10 la definición. Pero, del mismo modo que éstas difieren en
las palabras, pero son iguales en significado, así la división
perfecta, dicen, tiene un significado universal, pero está di-
ferenciada por su composición de la proposición universal.
Pues quien divide de este modo: «De todos los hombres,
unos son griegos y otros bárbaros», dice lo mismo que quien
dice «Si hay hombres, son o bien griegos o bien bárbaros».
En efecto, si se halla un hombre que no sea ni griego ni bár-
baro, necesariamente estará viciada la división y resultará
11 falsa la proposición universal. Es por ello por lo que lo di-
cho de este modo, «De las cosas unas son buenas, otras, ma-
las, y otras, intermedias de éstas», en significado, según Cri-
sipo, es una proposición universal del tipo «Si hay algo, es o
bien bueno, o bien malo, o bien intermedio». Más una pro-
posición universal de este tipo es falsa si un solo contra-
ejemplo se le subsume.

365 Galeno, *Contra Lico* 3, XVIIIA, pág. 209 K.

Lico pregunta a alguien tan inculto que no se da cuenta de que destruye todas las ciencias. Pues las artes se constituyen por el conocimiento de las diferencias de cada uno de los seres, y esto lo explicó Platón por extenso en el *Filebo* [67],

---

[67] Cf. Platón, *Fil.* 17a. Baguet, *De Chrysippo*, pág. 256, atribuye este fr. al *Sobre el arte y la falta del arte*, núm. 155 H.-G.

justo al comienzo del escrito, y sostuvieron esta doctrina Aristóteles y Teofrasto, Crisipo y Mnesíteo, y nadie hay que no haya dejado de desarrollar el mismo argumento a propósito del arte.

ARGUMENTOS Y SILOGISMOS[68]

366 GALENO, *Sobre mis libros* 11, XIX, pág. 43 KÜHN

Cuando era todavía un muchacho y mi padre me confió a quien me enseñara la doctrina lógica de Crisipo y los estoicos de prestigio, hice para mi uso personal resúmenes de los libros de Crisipo sobre los silogismos[69].

---

[68] La definición de argumento aparece en DIÓG. LAERC., VII 45 *(SVF* II 235) y la clasificación de los argumentos en DIÓG. LAERC., VII 77-79 *(SVF* II 239), donde se distingue entre «concluyentes» *(perantikoí),* a su vez diferenciados en silogísticos y concluyentes de forma genérica que no proceden silogísticamente *(mè syllogistikôs)*, y los no concluyentes *(apérantoi)*. Diógenes distingue a su vez según el criterio de verdad en verdaderos y falsos. Sobre los argumentos conclusivos *(synaktikoí)* y su relación con los verdaderos y los demostrativos *(apódeiktoi)* hay una relación detallada en SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 411-423 *(SVF* II 239). Diógenes y Sexto presentan pruebas emparentadas de la conclusividad (respectivamente, contradicción entre la conjunción de las premisas y la conclusión, y conversión en condicional verdadero, cf. fr. 594) y la misma de la verdad (ausencia de premisas falsas). Sobre los tipos de argumento no concluyentes, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 429-434 *(SVF* II 240) y sobre las demostraciones *(apódeixis)*, que exigen además que la conclusión sea algo no evidente *(ádēlon)* y que además queda revelado a parir de las premisas, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* VIII 310 *(SVF* II 266) y *Esb. Pirr.* II 135-143, pasajes analizados por BRUNSCHWIG, «Définir la démonstration», *Études*, págs. 189-232.

[69] Cf. test. 58.

367 LUCIANO, *Icaromenipo* 24

Por consiguiente, puedes ver que mis altares están más fríos que las *Leyes* de Platón y los silogismos de Crisipo[70].

368 GALENO, *Introducción a la dialéctica* XIV 2-6, pág. 32 KALBFLEISCH

2 Sin embargo, los estoicos llaman «implicaciones» *(sy-
nemména)* a las premisas dispuestas según continuidad *(syné-
cheia)*, y «disyunciones» *(diezeugména)* a las que lo están
según una división, y hay acuerdo entre ellos en considerar
que hay dos silogismos según la proposición implicación y
3 dos según la disyunción[71]. Ahora bien, que no hay ningún
silogismo útil para la demostración que resulte de la conjun-
ción negada, como que tampoco hay un sexto, un séptimo,
un octavo, un noveno, ni ningún otro silogismo, como dicen
ellos, ha quedado demostrado por obra de otros[72]; ahora se
trata sólo de repasar lo útil dejando a un lado la refutación
4 de los silogismos superfluamente añadidos. En cuanto al
tercer indemostrable *(anapódeikton)* de los así considerados
por Crisipo y los suyos, que concluye, a partir de la conjun-
ción negada y uno de los miembros de la conjunción, la con-
tradictoria del otro miembro, como por ejemplo, «No es el
caso que Dión está en Atenas y en el Istmo; está en Atenas;

---

[70] Habla Zeus. Sobre la frialdad del estilo *(psychrótēs)*, cf. ARISTÓT., *Ret.* III 3, 1406 a1-b19. El escolio a este texto (recogido como *FDS* 1202) interpreta el término en el sentido de que los argumentos crisipeos no son estudiados por nadie porque su complicación los hace inútiles y sin fruto.

[71] Cf. *ibid.* III 3-4, pág 8 KALBF.

[72] O «en otra ocasión». Si Galeno se refiere a sí mismo, no conocemos dónde realizó esa demostración de la inutilidad del tercer indemostrable. Sobre la existencia de más indemostrables, cf. CIC., *Tóp.* 57, donde se menciona un sexto y un séptimo. Sobre la incorporación de nuevos indemostrables por obra de estoicos posteriores a Crisipo, cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», págs. 134-137.

luego no está en el Istmo», hemos expuesto que es útil para muchos de los asuntos de la vida, e incluso para los asuntos forenses.

369 Diógenes Laercio, VII 79-81[73]

Hay también ciertos argumentos indemostrables por el
hecho de que no precisan demostración. Difieren según los
autores, pero según Crisipo hay cinco, por los cuales todo
argumento se traba, y que son tomados para los argumentos
conclusivos, los silogísticos y los trópicos. El primer inde- 80
mostrable es aquel en el que se compone todo argumento a
partir de una implicación, el antecedente que comienza la
implicación, y el consecuente, por ejemplo, «Si lo primero,
lo segundo; lo primero; luego lo segundo»[74]. El segundo in-
demostrable es el que resulta de una implicación y la con-
tradictoria de la consecuente, y tiene como conclusión la
contradictoria de la antecedente, por ejemplo, «Si es de día,
hay luz; es de noche; luego no es de día». La premisa adi-
cional se toma de la contradictoria de la consecuente, y la
conclusión de la contradictoria de la antecedente. El tercer
indemostrable es el que resulta de una conjunción negativa
y una de las proposiciones de la conjunción, y concluye
la contradictoria de la otra, por ejemplo, «No es cierto (a la
vez) que Platón está muerto y que Platón vive; Platón está
muerto; luego Platón no vive». El cuarto indemostrable es el 81
que resulta de la disyunción y una de las proposiciones de la
disyunción, y tiene como conclusión la contradictoria de
la que queda, como «O bien lo primero o bien lo segundo;
lo primero; luego no lo segundo». El quinto indemostrable

---

[73] Cf. fr. 241 de *Sobre los silogismos, primera introducción* y el fr. 371 para una relación semejante de los indemostrables en su forma «trópica».

[74] Diógenes aporta como ilustración no un indemostrable, sino el *trópos* del indemostrable, a diferencia de los casos que siguen.

es aquel en el que se compone todo argumento a partir de una disyunción y de la contradictoria de uno de los miembros de la disyunción, y concluye la que queda, por ejemplo, «O bien es de día o bien es de noche; no es de noche; luego es de día».

370 GALENO, *Introducción a la dialéctica* VII 1-2, pág. 16 KALBFLEISCH

En estos[75] silogismos las premisas primeras son dominantes respecto de las adicionales, pues ni en la disyunción puede haber ⟨más de dos premisas adicionales, ni ni la paradisyunción⟩, pero en la incompatibilidad incompleta es posible tomar una sola premisa adicional. Por ello Crisipo y lo suyos llaman a estas proposiciones no sólo «dominantes»

[75] De la interpretación de esta anáfora depende el suplemento necesario para dar sentido a las primeras afirmaciones de Galeno. Hülser y Egli entienden que la referencia es al conjunto de los indemostrables, que Galeno acaba de exponer en el capítulo anterior (cf. fr. 371), por lo cual proponen un suplemento largo: ⟨«más de dos premisas adicionales ni en la implicación ni en la paradisyunción»⟩. Kalbfleisch entendía, sin embargo, que Galeno se refiere sólo a los silogismos construidos a partir de una disyunción (los indemostrables cuarto quinto) y al paradisyuntivo. Von Arnim se adhiere a la primera opción, incorporando la mención a la implicación, pero dejando a un lado la paradisyunción. Dufour interpreta el texto de acuerdo con la opción de Kalbfleisch, que es la que hemos adoptado. Galeno alude a la diferencia expuesta en el capítulo IV entre el conflicto completo e incompleto en las disyunciones. Para las cuestiones vinculadas al sentido y las condiciones de verdad de las disyunciones, que para los estoicos son estrictamente las exhaustivas y excluyentes, cf. CIC., *Lúculo* 97 *(SVF* II 219), *Epimer. Hom., en Anecd. Graec.*, vol. I, págs. 188-189 CRAMER (incluido por Von Arnim en *SVF* II 217) y AUL. GEL., XVI 8, 12 *(SVF* II 218) donde se menciona la existencia de proposiciones complejas paradisyuntivas *(paradiezeugménon),* que son aquellas en las que presentan más de una proposición verdadera (o todas verdaderas), o bien los miembros no son exclusivos, cf. GAL., *Introd. dial.* V, pág. 12 KALBF. *(SVF* II 220).

sino «trópicas»[76], en la idea de que por ellas queda firme todo el argumento, como con la quilla de una nave *(tropís).* Incluso algunos de los peripatéticos, como es el caso de 2
Boeto[77], no sólo llaman «indemostrables» a los silogismos que derivan de premisas dominantes, sino también «primeros». Pero cuantos afirman que hay silogismos indemostrables a partir de premisas categóricas ya no conceden que se pueda llamar a éstos «primeros». Ahora bien, de otro modo, los silogismos de ese género son primeros que los hipotéticos, si es que las primeras premisas de las que se componen son firmemente primeras, pues nadie pone en duda que lo simple sea anterior a lo compuesto.

371 GALENO, *Introducción a la dialéctica* VI 6, pág. 15 KALBFLEISCH

Los dialécticos llaman «modo» *(trópos)* a los esquemas de los argumentos, por ejemplo al que concluye el consecuente a partir de la ⟨implicación⟩ y su antecedente, que Crisipo llama «primer indemostrable», el modo de esa clase es,

---

[76] Las premisas trópicas son aquellas formadas por una proposición no simple del tipo de la implicación, la conjunción o la conjunción negada; son las que Crisipo tomaba como primera premisa de los indemostrables. Galeno parece afirmar que Crisipo también las llamaba «dominantes» *(hēgēmonikaí)* porque determinan el resto del argumento. Cf. AMON., *Com. a los 'Analíticos Primeros',* pág. 68 WAL. *(SVF* II 236): «La llaman 'trópica' (*sc.* a la conjunción o disyunción de la mayor) por permitir un giro *(trópos)* de una premisa a la otra». Galeno se refiere a argumentos silogísticos con la segunda premisa también trópica (los había también con tres).

[77] Sobre este Boeto de Sidón, peripatético del siglo I a. C., autor de uno de los primeros comentarios a las *Categorías* de ARISTÓTELES, cf. J. P. SCHNEIDER, «Boéthos de Sidon», B 48, *DPhA* II, págs. 126-130. Hay que distinguirlo del estoico del mismo nombre y origen, discípulo de Diógenes de Babilonia, a quien habrá que situar en el siglo II a. C.

«Si el primero, el segundo; el segundo; luego el primero»; al que concluye la contradictoria del antecedente a partir del condicional y la contradictoria del consecuente, al que Crisipo llama «segundo indemostrable», que es así, «Si lo primero, lo segundo; no lo segundo; luego no lo primero». Igualmente al tercero según él (*sc.* Crisipo), el que produce, a partir de la disyunción negativa y uno de los miembros de ella, la contradictoria del otro; tal es el modo «No lo primero y lo segundo; ⟨lo primero; luego no no lo segundo»⟩. De la misma manera, al cuarto, según el mismo, que concluye, a partir de la disyunción y uno de los miembros de ella, la contradictoria del otro; el modo es «O bien lo primero o bien lo segundo; lo primero; luego no lo segundo». Y, en fin, al quinto, que concluye, a partir de la disyunción y la contradictoria de uno de sus miembros, la otra, que es el modo que sigue: «O bien lo primero o bien lo segundo; ⟨no lo primero; luego lo segundo»⟩.

372 GALENO, *Introducción a la dialéctica* V 5, pág. 13 KALBFLEISCH

Si a una premisa hipotética por conexión, a la que Crisipo y sus discípulos llaman «proposición implicativa», añadimos como premisa segunda el antecedente, tendremos también el consecuente como conclusión. Pero si añadimos el contradictorio del consecuente, tendremos como conclusión el contradictorio del antecedente; pero, si no tomamos adicionalmente el consecuente o el contradictorio del antecedente, no tendremos como conclusión el antecedente.

373 GALENO, *Introducción a la dialéctica* XIX 6, pág. 48 KALBFLEISCH

Por esa razón tampoco tengo que establecer que son inútiles los argumentos presentados por Crisipo en sus tres li-

bros silogísticos[78]. Eso ya lo expuse en otro lugar, por ejemplo, sobre las formas que él llama concluyentes[79]. En efecto, ya se mostró que algunos de ellos no son un género propio de silogismos, sino que así se interpretan por causa de una expresión afectada o, a veces, por transposición de la consecuencia ⟨***⟩ los llamados «hiposilogísticos» se dicen en expresiones que tienen el mismo valor que lo silogismos. Finalmente, son superfluos, además, aquellos que llaman «ametódicos», con los que hay que razonar sin que haya en absoluto una razón de método[80].

374 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 3, 18-20, pág. 114, 1-13 DE LACY

Ahora, cómo se resuelven los silogismos por medio de dos o tres premisas trópicas y cómo los que concluyen de manera indistinta o algunos otros de este tipo, siguiendo el modo primero o segundo, podemos encontrar a muchos que los han practicado con exactitud, como, por lo demás, en los demás que sirven para resolver silogismo por el tercer
o cuarto modo. Pero la mayoría de éstos se pueden resolver 19
de otro modo más breve, como escribió Antípatro[81], además de ser no poca labor sobre una materia inútil toda la de la composición de semejantes silogismos, como el mismo Cri-

[78] Puede que la referencia sea núm. 201 H.-G.

[79] Cf. el núm. 74 H.-G.

[80] Se trata de los argumentos que presentan una forma que no es silogística. En los «no metódicos» *(améthodoi)*, queda una premisa sin expresar, cf. ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Analíticos Primeros»*, págs. 21-22, 68-69 y 345 WALL., mientras que en los hiposilogísticos, la premisa trópica es sustituida por una que parece equivalente, cf. ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Analíticos Primeros»*, págs. 84 WALL. *(SVF* II 264). Los argumentos conclusivos no silogísticos reciben el nombre de «conclusivos» de manera genérica, cf. DIÓG. LAERC., VII 77.

[81] ANTÍPATRO DE TARSO, fr. 41 *(SVF* III, pág. 250).

sipo testimonia de hecho, pues no precisa en ningún pasaje de sus escritos de aquellos silogismos para demostrar doctrina ninguna. Pero de cómo hay que reconocer y distinguir proposiciones científicas, retóricas y sofísticas, ya no escribieron nada digno de mención Crisipo y los suyos, ni parece que lo hayan precisado.

375 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VIII 443

Pues lo de decir que a Crisipo no le placen los argumentos con una sola premisa, lo que quizás aducirán algunos para afrontar esta objeción, es completamente vano. Pues no hay necesidad de atender a las palabras mismas de Crisipo, como si de oráculos de la Pitia se tratara, ni atender al testimonio de hombres ⟨a los que es fácil confundir⟩ a partir de un testigo que dice lo contrario. Pues Antípatro, el más ilustre varón en la secta estoica, dijo que es posible componer argumentos de una sola premisa[82].

PARADOJAS Y SOFISMAS

376 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 2, 1059D-E

Así como decía Catón que, fuera del famoso César, nadie sobrio y en su sano juicio se había dedicado a los asuntos públicos para destruccion de la república, igualmente me parece que este hombre (*sc.* Crisipo) se propone con el mayor cuidado y habilidad voltear y derribar el sentido común, como testimonian incluso aquellos que lo veneran cuando se

---

[82] Sobre esta posibilidad de argumentos con una sola premisa admitida por Antípatro, Von Arnim remite a ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Tópicos»,* pág. 6 *(FDS* 74). El suplemento que seguimos en la frase anterior es de MUTSCHMANN.

ven en discordia con él a propósito del mentiroso[83]. Pues el negar que una conjunción de proposiciones contradictorias en forma indefinida[84] sea falsa sin más, y el decir a su vez que hay argumentos con premisas verdaderas y conclusiones válidas, pero que las contradictorias de las conclusiones son también válidas, ¿qué noción de demostración, qué noción de prueba no revuelve? Dicen que el pulpo devora sus tentáculos en tiempo de invierno[85], pero la dialéctica de Crisipo, al destruir sus partes fundamentales y mutilar sus propios principios, ¿qué otra noción ha dejado fuera de sospecha?

377 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* II 253[86]

Y si los dogmáticos de la escuela de Crisipo en la discusión del sorites dicen que conforme progresa el argumento hay que detenerse y suspender el juicio para no caer en el

---

[83] Se refiere a la paradoja del mentiroso a la que dedicó Crisipo al menos tres obras (cf. núms. 96, 98 y 102 H.-G.). La referencia a los descontentos con la solución crisipea de la paradoja puede ser a Antipatro.

[84] Tanto ISNARDI, I pág. 498 (quien sigue a Cherniss), como L.-S. y Hülser corrigen el texto transmitido *ô áriste* en *aorístōs* (Wyttenbach) o *aórista*. Babut, sin embargo, lo considera plenamente aceptable y, de acuerdo con él, habría que traducir «oh, excelente amigo», y eliminar de ese modo la referencia a los indefinidos. La aceptación de la corrección puede apoyarse en los títulos de los núms. 98-100 H.-G. La frase hace alusión a la solución que daba Crisipo a Mentiroso, al que dedicó los libros núms. 94-104 H.G., consistía no tanto en mostrar su error formal como en declararlo sin sentido, cf. fr. 19 col. x, y ALEJ. DE AFROD. *Com. a los «Tóp.»*, pág. 188 WALL *(FDS* 1183).

[85] Este dicho parece leerse ya en HES., *Trabajos* 524, comentado por el propio Plutarco (fr. 72 SANDBACH), quien lo considera falso en *Sobre la inteligencia de los animales* 965E. La comparación aplicada a la práctica de los dialécticos remonta a Carnéades en ESTOB., II 2, 20 (fr. 42 WISNIEWSKI). La imagen del pulpo tiene también vigencia en el contexto de la psicología estoica, cf. fr. 446 en nota.

[86] Sobre el Sorites, cf. los núms. 47 y 107-108 H.-G. y la bibliografía en Introducción, pág. 66, nota 144.

absurdo, mucho más apropiado nos sería a nosotros, que somos escépticos y que siempre sospechamos el absurdo, no precipitarnos en las discusiones de las proposiciones, sino suspender el juicio en cada punto hasta que se complete la discusión del argumento.

378 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 416

Dado que en el sorites la representación comprensiva última es vecina de la primera no comprensiva y es prácticamente indiscernible, afirman Crisipo y sus discípulos que en el caso de representaciones en las que es tan pequeña la diferencia, el sabio se detendrá y reposará; en el caso de que la diferencia sea mayor, asentirá a la que parezca verdadera.

379 CICERÓN, *Lúculo* 29, 93-94

«Pero los sorites son argumentos viciados». Rompedlos, entonces, si podéis, para que no os sean incómodos. «Ya estamos precavidos. En efecto, Crisipo —dicen— es del parecer que, cuando se interroga por grados, por ejemplo, si tres son poco o mucho, hay que hacer un breve descanso antes de llegar al 'mucho' (esto es, lo que ellos llaman 'reposar')». «Por mí puedes hasta roncar si quieres», dice Carnéades, y no sólo descansar. Pero, ¿de qué te sirve? Pues viene en seguida quien te saque del sueño y te preguntará de este modo: «La cantidad en que te quedaste callado, si le añado una unidad al número en cuestión, ¿son ya muchos o no?» Seguirás de nuevo hasta que te parezca bien. ¿Para qué seguir más? Estás ya confesando lo siguiente: que no puedes responder ni que es el último de pocos ni el primero de muchos. Y la incertidumbre de este género prosigue de tal modo que no alcanzo a ver hasta dónde no puede llegar.
94 «Nada me afecta —dice (sc. Crisipo)—, pues como un hábil conductor detendré los caballos antes de que lleguen al límite,

tanto más si el lugar al que me arrastran los caballos es un precipicio; así yo —dice—, me adelanto a detenerme, y no seguiré contestando a tus preguntas engañosas».

380 Simplicio, *Comentario a las 'Categorías'*, pág. 105, 7-20 Kalbf.[87]

Merece la pena indagar, a propósito de quienes dan a las ideas y los géneros subsistencia y origen, si se dirá que son 'esto' *(táde)*[88]. De hecho, Crisipo se pregunta sobre la idea si se dirá de ella *(sc.* la idea) que es 'esta cierta cosa' *(tóde ti)*. Hay que tener en cuenta, además, la doctrina al uso entre los estoicos sobre los cualificados genéricamente, a saber, cómo se expresan según ellos los casos, cómo a los nombres comunes se les dice entre ellos 'no ciertas cosas' *(outiná)* y cómo, por ignorancia del hecho de que no toda sustancia significa 'esta cierta cosa' *(tóde ti)*, nace el sofisma Nadie de la forma de la expresión, por ejemplo: «Si alguien está en

[87] Comentario a Aristót., *Categ.* 3b10.

[88] Con el demostrativo deíctico de la primera persona *(hóde)* los estoicos se refieren a individuos singulares en cuanto tales. Es el modo de referirse a los cuerpos en la llamada primera categoría o de sujeto *(hypokeímenon)*, así como de construir proposiciones definidas. Los universales, que los estoicos designaban como conceptos, cuya consideración inadecuada produce falacias, son descritos como «ficciones» y «casi cosas», cf. Ario Dídimo, fr. 40, *ap.* Estob., I 12, 3 *(SVF* I 65), y Diióg. Laerc., VII 60, y entran en el difícil género (un «limbo ontológico», según la expresión de L.-S.) de lo que no es cierta cosa *(oúti)*, al menos en una de las versiones de la ontología estoica, probablemente la de Crisipo, cf. L.-S., vol. I, págs. 181-182, y Brunschwig, «Stoic Metahpysics», *CCS*, págs. 220-227; V. Caston, «Something and nothing. The stoics on Concepts and Universals», *Oxf. Stud. Anc. Phil.*, 17 (1999), 145-213, defiende que la clasificación adecuada en su versión primera sería la de «ciertas cosas no existentes», con lo que quedarían incluidos en el género supremo de las cosas determinadas *tiná*.

Atenas, no está en Mégara; ⟨pero un hombre[89] está en Atenas, por tanto no hay un hombre en Mégara⟩»[90]. En efecto, 'hombre' no es alguien, pues el hombre común no es alguien, pero lo tomábamos como alguien en el argumento anterior; de esto recibió el argumento su nombre, y se llama Nadie. Lo mismo se da en el siguiente sofisma: «Lo que yo soy no lo eres tú; yo soy hombre; luego tú no eres hombre»[91]. También en este sofisma el 'yo' y el 'tú' se dice de los individuos. Mas 'hombre' no se dice de ninguno en particular. Por tanto, la falacia se da por servirse de 'no alguien' como si fuera 'alguien'[92].

381 San Jerónimo, *Carta* 69 (a Océano) 2, pág. 681 Hilberg

De repente, como si me hubiera golpeado un púgil muy fuerte, empezó a caer la oscuridad en mis ojos, y al punto

---

[89] *Sc.* un ser humano.

[90] La premisa conservada presenta la misma forma que Dióg. Laerc., VII 186 (cf. test. 1 § 187), a excepción del orden invertido de los nombres de lugar. Hay paralelos en otros comentaristas, como Elías, *Com. a las «Categ.»*, pág. 178, 1-12 *(FDS* 1249) y escolio del *cod. Marc.* 217 a la línea 4 de Juan Filóp., *Com. a las «Categ.»*, pág. 72 *(FDS* 1248), que incluyen versiones corregidas del argumento, donde se conserva la referencia particular en la menor y la conclusión, sobre los cuales, cf. J. Mansfeld, «Versions of Nobody», *Mnemosyne* 37 (1984), 445-447. Sobre el sentido de la paradoja, cf. Frede, *Die stoische Logik*, págs. 56-57. y, L.-S., vol. I, pág. 181. Se quiere mostrar el absurdo que deriva de sustituir un término de referencia particular (*tis*, una persona determinada), por un término universal, en este caso 'hombre'. Conviene tener en cuenta que el término utilizado para dar nombre a la paradoja es *Oútis*, que se toma literalmente como «no-alguien», y que los pasajes mencionados de Elias y Filópono relacionan el nombre con la famosa estratagema de Odiseo ante el Cíclope.

[91] Este paralogismo es conservado también en el pasaje de Filópono citado en nota anterior.

[92] Aul. Gel., XVIII 13, 7-8, cuenta que un dialéctico de la escuela de Platón planteaba a Diógenes el Cínico este sofisma (fr. 480 Giann.).

me acordé del sofisma de Crisipo: «si mientes, dices esta verdad, que mientes».

382 Cicerón, *Lúculo* 29, 95-30, 96[93]

¿Y qué hay del hecho de que aquella misma arte, como una Penélope que destejía su tela, elimina al final los pasos anteriores? ¿Es vuestra o es nuestra la culpa? Es, sin duda, fundamento de la dialéctica que aquello que se enuncia —eso es, en efecto, que lo que llaman *axíōma*, que es como proposición *(effatum)*—, es o verdadero o falso. Entonces, ¿es verdadero o falso lo siguiente: «Si dices que mientes y dices la verdad, mientes»?[94] Esto, evidentemente, decís que es insoluble, lo cual es más ofensivo que aquellas cosas que nosotros llamamos no comprensivas o no percibidas. Pero dejo esto a un lado y pregunto más bien, si esas cosas no pueden resolverse, ni se encuentra criterio alguno para que podáis responder si son verdaderas o falsas, ¿dónde queda aquella definición de que una proposición es aquello que es verdadero o falso? Tomando ciertas premisas sacaré de ellas la conclusión de que hay que aceptar unas y rechazar las contradictorias. ¿De qué modo juzgas este argumen- 96
to: «Si dices que ahora es de día y dices la verdad, ⟨es de día; pero dices que es de día ahora y es verdad⟩; luego es de día»? Sin duda aprobáis este tipo de argumento y afirmáis que está perfectamente concluido. Y así, cuando lo enseñáis, transmitís el primer modo de concluir. Por tanto, o habéis de

---

[93] Sobre este texto cf. Bobzien, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 163-167.

[94] Los mss. presentan aquí una dificultad textual que ha dado lugar a varios intentos de corrección: «Si dices que mientes, mientes y dices la verdad» (Plasberg); «Si dices que mientes y dices en ello la verdad, ¿mientes ⟨o⟩ dices la verdad?» (Reid); «Si dices que mientes y en ello dices la verdad, mientes, ⟨y si dices que mientes y en ello mientes,⟩ dices la verdad» (Hülser).

aprobar todo lo que se concluya de ese modo, o ese arte queda en nada. Piensa, entonces, si vas a aprobar esta argumentación o no: «Si dices que mientes y dices la verdad, mientes; pero dices que mientes y dices la verdad; luego mientes». ¿Cómo no vas a aprobar esa conclusión, cuando has aceptado la anterior, que es del mismo género? Éstas son cuestiones crisipeas, que ni él mismo ha resuelto. Pues, ¿qué podría hacer para esta argumentación: «Si hay luz, ⟨hay luz⟩; pero hay luz; luego hay luz»? Evidentemente la aceptaría. Pues la misma razón, cuando has concedido lo anterior, te obliga a conceder lo posterior. ¿Y en qué se diferencia esta argumentación de aquélla: «Si mientes, mientes; pero mientes; luego mientes»? Dices que no puedes ni conceder eso ni dejar de concederlo. ¿Por qué, entonces, aquello sí? Si el arte, la razón, el método, si la fuerza, en fin, de la conclusión es válida, es la misma en uno y otro caso.

383 Cicerón, *Lúculo* 46, 143

Sobre eso mismo que los dialécticos enseñan en doctrinas elementales, de qué modo conviene juzgar si es verdadero o falso, si hay alguna implicación del tipo «si es de día, hay luz», ¡cuánta disputa hay! De un modo place a Diodoro, de otro diferente a Filón, de otro a Crisipo. ¡Y cuántas veces disiente Crisipo de Cleantes, que fue su maestro!

Retórica [95]

384 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 3, 7

Todo este género *(sc.* de la retórica política) Zenón y los que de él descienden no pudieron ⟨considerarlo⟩ o no quisie-

[95] Sobre la retórica estoica, cf. Atherton, «Hand over fist», Gourinat, *Dialectique des stoïciens,* págs. 35-45. La partición de la retórica en

ron, pero en verdad lo abandonaron, si bien Cleantes escribió un arte retórica y también Crisipo, pero de suerte que si alguien quiere permanecer mudo no tiene que leer otra cosa.

385 QUINTILIANO, *Institución Oratoria* I 15, 34

A esta materia propia *(sc.* de la retórica) corresponde muy bien la definición «La retórica es el arte de hablar bien»[96]. Pues reúne de una vez todas las virtudes del discurso y, al mismo tiempo, también las costumbres del orador, ya que no puede hablar bien quien no es bueno. Lo mismo quiere decir la definición de Crisipo, traída de Cleantes, de «El arte de hablar rectamente». Hay más *(se.* definiciones) de él, pero conciernen más bien a otros problemas.

386 ANÓNIMO, *Arte retórica* I, pág. 454 SPENGEL

Función del epílogo, dice Platón en el *Fedro*[97], es dar un resumen de cada cosa al final, para recordar a los que escuchan lo que se ha dicho. A la misma opinión se atiene Crisipo, pues también él dice que el epílogo tiene una sola parte.

---

invención *(heúresis,* sobre cuya insuficiencia se expresa Cicerón, cf. fr. 322), expresión *(phrásis)* y ordenación *(táxis)* la trasmite DIÓG. LAERC., VII 42 *(SVF* II 295), junto con la clasificación de los géneros oratorios en deliberativo, forense y encomiástico) y las partes del discurso en proemio, narración, refutación y epílogo (sobre el cual cf. fr. 386). Sobre la parte de la actuación *(hypókrisis)*, cf. fr. 40 de *Sobre la retórica.*

[96] Esta definición general la recoge SEXTO EMP., *Contra los profesores* II 6-7 *(SVF* II 294), quien la distingue de la definicion análoga atribuida a Jenócrates, Escolios a HERMÓGENES, *Art.,* en *Rhet. Graec.* VII, pág. 8 WALZ *(SVF* II 293). La versión crisipea aparece en fr. 40 de *Sobre la retórica.*

[97] PLATÓN, *Fedro* 267d.

387 Olimpiodoro, *Comentarios al «Gorgias»* 12, 1, pág. 70, 1-7 Westerink[98]

Pues bien, Cleantes dice: «El arte *(téchnē)* es una disposición que realiza toda cosa metódicamente». Es incompleta esta definición, pues la naturaleza es también una disposición que produce todo metódicamente. De ahí que Crisipo añada «acompañada de representaciones» y diga: «El arte es una disposición que procede con método acompañada de representaciones». Pues bien, la retórica viene a caer dentro de esta definición, pues es una disposición que procede por método y orden; por ejemplo, el orador se sirve primero de proemios, después de preliminar, exposición y de lo que sigue ateniéndose a un orden.

388 Filodemo, *Retórica,* col. xviii 9-20, vol. II, pág. 223 Sudhaus[99]

¿Cómo no se le ocurrió cuando escribía esto también hacerse recordar lo que es previo a estas cosas? ¿Por qué ni siquiera Sócrates, que sabía conciliar a las personas una a

---

[98] Comentario a Platón, *Gorg.* 462b 11-463 a 5. El texto aparece sólo entre los fragmentos de Cleantes (*SVF* I 490), pero no en los de Crisipo, cf. Mansfeld, «*Techne.* A new Fragment of Chrysippus», quien aporta nuevos paralelos para el pasaje, no recogidos en *SVF*, como David, *Proleg.* 14, 43, 30-44, 5 Busse *(FDS* 393a), donde se explica la definición que Olimpiodoro atribuye a Crisipo, aunque sin mencionar al filósofo. En el texto de Olimpiodoro (como también en el de David) sigue una definición de arte atribuida a Zenón *(SVF* I 73), pero Mansfeld defiende, contra Von Arnim, el carácter genuino de la definición de Zenón recogida en *SVF* I 72 (Escolios a Dionisio Tracio 118, 14-16 Hilgart). La corrección de Crisipo a la definición de sus maestros tiene el sentido de diferenciar el arte de la naturaleza.

[99] Texto recogido como fr. 17 en por Acosta, Angeli, *Filodemo, Testimonianze su Socrate,* Nápoles, 1990, pág. 162 y comentario en págs. 269 s. Según estos autores, el ataque de Filodemo es probablemente a Diógenes de Babilonia, quien defendía que un orador ayuno de filosofía es incapaz de hacer buenos discursos, lo que convierte al estoico en el orador óptimo, cf. Dióg. Bab., fr. 125 *(SVF* III, pág. 243). Desde Sócrates y Antístenes, la

una, parece capaz de hacerlo el sólo con la multitud, ni Antistenes, ni Zenón, ni Cleantes, ni Crisipo, ni ningún otro que haya alcanzado tantos progresos?

3. FÍSICA[100]

CUERPOS, PRINCIPIOS Y ELEMENTOS

389 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo»* 290, pág. WASZ.

Muchos, sin embargo, distinguen la materia *(silua)* de la esencia *(essentia),* como Zenón y Crisipo. Dicen, en efecto,

---

transformación del ideal político de la concordia *(homónoia)* en un sentido moral ha llevado a un desarrollo específico del tema que es el que supone la crítica de Filodemo, quien señala la incompetencia de los filósofos en el contexto propio de la oratoria política. Sobre la *homónoia* en Crisipo, quien dedicó un libro al tema, cf. fr. 167 y nota. El nombre de Crisipo se lee también en *Ret.*, col. XXIII 10-12, vol. II, pág. 228 SUDHAUS, junto con el de Zenón y Cleantes.

[100] La partición de la sección física en DIÓG. LAERC., VII 132-133, no aparece atribuida a autor alguno, pero L.-S., v. II, pág. 267 consideran plausible que remonte a Crisipo, aunque a Diógenes llegue por mediación de un manual escrito en época posterior a Posidonio. Diógenes ofrece dos particiones, una específica (*eidikôs*), que distingue los *tópoi* dedicados a: (I) cuerpos, (II) principios, (III) elementos, (IV) dioses, (V) límites, (VI) lugar y (VII) vacío. La división genérica es tripartita: (a) sobre el universo (dividida a su vez en (a.I) la que limita con la astronomía y (a.II) la propiamente física, que concierne a la sustancia del universo, su origen naturaleza y destino, según las distinciones características de la literatura doxográfica), (b) sobre los elementos y (c) las causas (*aitiológikôn*, que se divide a su vez en (c.I) una parte, que se solapa con la medicina, dedicada en especial a las cuestiones del alma, y (c.II) otra dedicada a cuestiones de historia natural). La diferencia entre las dos particiones se describe bien si se atiende al hecho de que la específica tiene una perspectiva metafísica o de primera filosofía, mientras que la genérica toma el universo como constituido y presenta una relación razonada de los fenómenos naturales, cf. L.-S., v. I, pág. 268 y BRUNSCHWIG, «Stoics metaphysics», *CCS*, págs. 205-208.

que materia es aquello que subyace a todo cuanto tiene cualidades, pero la esencia es la materia primera de todas las cosas, o bien su más primitivo fundamento; y que por sí misma carece de figura y forma; por ejemplo, el bronce, el oro, el hierro y las demás cosas de ese género son materia de aquello que se fabrica de ellas, pero no esencia. Ahora bien, aquello que es la causa de que tanto éstas como las otras existan, eso mismo es la sustancia[101].

390 Estobeo, I 11, 5a[102]

De Crisipo, el estoico. (sc. La sustancia es) la materia primera de las cosas que subsisten según una cualidad. Es

[101] Sobre esta distinción, cf. fr. 260 de los *Libros Físicos*. Calcidio revisa en los capítulos 289-294, lo esencial de la doctrina estoica sobre los principios, que él considera en lo fundamental derivada indebidamente del *Timeo*.

[102] Ario Dídimo, fr. 20, pág. 458 DG. Previamente se presenta la definición de sustancia *(ousía)* de Zenón *(SVF* I 85), que muestra estrechas afinidades con el texto de Crisipo, que parece más bien dedicado a precisar las doctrinas fundamentales: modo de existencia de la materia y proceso de transformación de las partes. Diels hace seguir a la exposición de Crisipo la de Posidonio (fr. 92 E.-K.; en Estobeo sigue el texto que Diels asigna a Aecio, I 9, 6-7). La traducción se atiene al texto de Von Arnim, excepto en la oración inicial, que en *SVF* exige la tradución: «la materia primera subsistente a las cosas conforme a una cualidad». A partir de la frase consecutiva el texto es controvertido. El propuesto por Diels exige traducir: «no por división ⟨o fusión *in app.*⟩, sino por semejanza a la fusión...». Usener proponía eliminar la negación y corregir *allá* «sino» en *háma* «al mismo tiempo». Es el texto que acepta Hülser, que exigiría la traducción «de modo que la destrucción sucede por división de determinadas partes en determinadas partes, al tiempo que, por analogía, determinadas partes nacen por fusión de determinadas partes». La diferencia fundamental está en el sentido que se preste al término *analogía*, que puede significar «proporción», analogía (procedimiento constructivo de los conceptos según Dióg. Laerc., VII 52) o simple «semejanza», que es el sentido frecuente con el régimen en dativo.

ésta eterna, no sufre aumento ni mengua, pero admite división *(diaíresis)* y fusión *(sýnchysis)* en las partes, de modo que sucede la destrucción, dado que, no ⟨sólo⟩ por división resultan determinadas partes en determinadas partes, sino que, análogamente, por fusión determinadas partes nacen de determinadas partes[103].

391 ESTOBEO, I 13, 1c[104]

De Crisipo. Crisipo dice que una causa *(aítion)* es «por lo que» *(di' hó),* y que la causa es un existente *(ón)* y un

---

[103] Cf. ORÍG., *De orat.* 27, 8, 9-27 *(SVF* II 318).

[104] ARIO DÍDIMO, fr. 18, pág. 457 DG. Como la doxografía del fr. anterior, ésta sobre la causa *(aítion)* presenta la doctrina de Crisipo entre la de ZENÓN *(SVF* I 89) y la de POSIDONIO (fr. 95 E.-K.), las cuales han orientado la corrección del texto. El factor común de las tres relaciones doxográficas es la definición de causa como *di' hó* (cf. PLATÓN, *Crát.* 413a). La mayoría de editores desde Wachsmuth (así Von Arnim, Hülser y L.-S.) incorporan el suplemento señalado que explicitaría la condición ontológica de lo causado como incorporal, frente a la corpórea propia de la causa, expresa en Zenón y Posidonio; cf. AECIO en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* I 11, 5, 882F *(SVF* II 340) y GAL., *Def. med.* 154, XIX, pág. 392 K. *(SVF* II 354), quien destaca un rasgo ausente en la formulación de Crisipo, la productividad *(poiētikón),* cf. SÉNECA, *Ep.* 65, 4 y 11 *(SVF* II 346a), CLEM. DE AL., *Estróm.* VIII 9, 27, 3 *(SVF* II 347). BOBZIEN, *Determinism and Freedom,* págs. 18-19 nota 9, suple: «... la causa es un existente y un cuerpo, ⟨pero aquello de lo que es causa es un no-existente y un predicado⟩», y considera que la definición de causa que SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 211-212 *(SVF* II 341) atribuye en general a los estoicos coincide con la de Crisipo. El texto adoptado para esta frase por Diels es el de Heeren, sin suplemento alguno: «la causa es un existente y un cuerpo, y 'porque' *(hóti).* MANSFELD, «Chrysippus' definition of cause», pág. 104, propone también un texto sin suplemento y corrige en *ti* «algo» el *diá ti* de los mss. DUHOT, *Conception stoïcienne de la cause,* págs. 143-150, subraya el carácter lingüístico-semántico de la definición de causa en estas doxografías, la de Crisipo especialmente: causa es lo introducido por la fórmula causal 'por causa de' (en gr. *diá* + acusativo). Los estoicos sólo recogen en este primer momento una concepción ampliamente difundida e 'ingenua' de causa.

cuerpo, ⟨pero aquello de lo que es causa no es un existente ni cuerpo⟩ y que causa es «porque» *(hóti),* pero aquello de lo que es causa es «a causa de algo» *(diá ti).* A su vez, una explicación causal *(aitía)* es un enunciado de una causa, o bien un enunciado sobre la causa en cuanto causa[105].

392 SIRIANO, *Com. a la «Metafísica»,* pág. 105 KROLL[106]

Pero para no perder el tiempo ahora en una cuestión que es ya evidente, se precisa en relación con aquél *(sc.* Aristóteles) un solo argumento sobre Sócrates y Platón, así como los seguidores de Parménides y Pitágoras, en el sentido de que las formas no fueron introducidas por aquellos varones divinos (*sc.* Platón y sus precursores) ni con vistas al uso común de los nombres, como Crisipo, Arquedemo[107] y la mayoría de los estoicos creyeron después —pues son muchas las diferencias que separan las formas en sí de lo que se dice en el uso común—, ni subsisten en la mente de manera

---

[105] También hay diferencias respecto del sentido que debe darse al término *aitía.* Para MANSFELD, «Chrysippus' definition of cause», págs. 106-108, se trata de una explicación (cf. *SVF* III 68), mientras que para BOBZIEN, «Chrysippus' Theory of Causes», págs. 200-201, se trata de la Razón en el sentido corpóreo: la porción de *pneûma* racional que permea el *aítion.* Otros detalles de la idea de causa en Crisipo se desarrollan a propósito de su doctrina sobre el destino, véanse los frs. 458-462 (necesidad y determinación), y sobre el alma (contacto e interacción) cf. fr. 438. FREDE, «The original notion of cause», señala que la distinción entre *aítion* y *aitía* deriva de una reflexión a partir de PLATÓN, *Fedón* 98b-99b.

[106] Comentario a ARISTÓT., *Metafísica* A 9, 992b7.

[107] ARQUEDEMO, fr. 13 *(SVF* III, pág. 263), cf. test. 22 y nota. Sobre este sentido de *synḗtheia* en Crisipo, desarrollado probablemente en el libro *Discursos contra el uso común,* núm. 46 H.-G., cf. fr. 16 de *Contra la experiencia* y nota.

semejante a aquellos «expresables» de los que tanto se habla, como Longino prefería sostener[108].

393 PROCLO, *Comentario al libro I de los «Elementos» de Euclides* 35, pág. 395 FRIED.[109]

Este tipo de teoremas, como dice Gémino[110], Crisipo los comparaba a las ideas. Pues del modo en que aquéllas circunscriben la génesis de un número ilimitado de casos en límites definidos, así en éstos resulta también la circunscripción de casos ilimitados en lugares definidos, y por esta definición se muestra la igualdad. Pues la altura de las paralelas, si se mantiene igual, cuando imaginamos un número indeterminado de paralelogramos sobre la misma base, muestra que todos son iguales entre sí.

394 PLUTARCO, *La desaparición de los oráculos* 29, 426 A-B[111]

¿Acaso será posible que aquí abajo a menudo un cuerpo se componga de cuerpos distintos (por ejemplo, una asam-

---

[108] Cf. LONGINO, fr. 18 BRISSON-PATILLON. La polémica contra las ideas platónicas es uno de los rasgos definidores del estoicismo desde Zenón, cf. AECIO en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* I 10, 5, 882E *(SVF* III 360). El tema ha sido revisado recientemente por ALESSE, *Stoa*, págs. 181-218.

[109] Comentario a EUCL., *Elem.* II 35: «Los paralelogramos que están sobre la misma base y en las mismas paralelas son iguales entre sí».

[110] Gémino, probablemente de Rodas, fue alumno de Posidonio y autor de un resumen del libro I de los *Elementos* del que se sirvió Proclo, cf. R. B. TODD, «Géminos», G 15, *DPhA* III, págs. 472-477.

[111] Los estoicos concluían a partir de la unidad de la providencia sobre la unicidad del mundo. La parte relevante concierne, sin embargo, a la doctrina crisipea sobre los diferentes grados de unidad de los conjuntos en función de que los cohesione una tensión única *(hēnōména)* o no *(synēmména)*, cf. PLUT., *Deberes del matrimonio* 34, 142E-143A *(SVF* II 366), AQUILES, *Isagoge* 14, p. 134 MAAS *(SVF* II 368), SÉN., *Ep.* 102, 5 *(SVF* III 160) y SEXTO EMP., *Contra los prof.* IX 78 *(SVF* II 1013). En relación con las distinciones que aparecen en PLOT., VI 9, 1, cf. P. A. MEIJER, «Stoicism in Plotinus' *Enneads* VI 9, 1», *QUCC* 30 (1988), 61-76.

blea, un ejército o un coro), a cada uno de los cuales le corresponde vivir, pensar y aprender, como cree Crisipo, pero que en el Universo sea imposible que diez mundos o cincuenta o cien incluso se atengan a una misma razón y estén ordenados conforme a un principio único?

395 GALENO, *Sobre el método de curar* I 2, X, pág. 15 KÜHN

Si admitiéramos en nuestro consejo a los filósofos estoicos y les concediéramos también voto, darían la corona a Hipócrates por las doctrinas que profesan. Pues Hipócrates fue el primero que introdujo lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo y, después de él, Aristóteles dio la demostración de ello[112]. Crisipo y sus discípulos recibieron estas doctrinas ya establecidas y no polemizaron con ellas, sino que dicen que la totalidad de las cosas son mezcla de esos elementos, que actúan y reciben la acción recíprocamente y que la naturaleza es artífice. Y respecto de las demás doctrinas de Hipócrates sobre la naturaleza, las aceptan todas. Hay, sin embargo, una pequeña diferencia con respecto a Aristóteles. Pues cuando Hipócrates dice correctamente que todo cuerpo está unido por un soplo vital y un flujo, y que todas las partes del animal se afectan mutuamente (*sympathê*), en este punto unos y otros están de acuerdo, pero difieren en que Aristóteles entiende que son sólo las cualidades las que se atraviesan y se mezclan totalmente, mientras que los estoi-

[112] El pretendido acuerdo entre Hipócrates y Aristóteles es una idea que repite Galeno en *Sobre las facultades naturales* II 4, II, págs. 88-92 (*SVF* II 410) y sobre la deuda de los estoicos con Aristóteles en esta doctrina de las cualidades elementales, cf. *Sobre las facultades naturales* I 3, II, pág. 7 K. (*SVF* II 406). Aristóteles había establecido el carácter elemental de estas cualidades en *Acerca de la generación y la corrupción* II 3, 330a.

cos entienden que no son sólo éstas, sino también las sustancias mismas[113].

396 Estobeo, I 10, 16c[114]

De Crisipo. Sobre los elementos de la sustancia declara más o menos lo siguiente, siguiendo al jefe de la escuela, Zenón. Dice que son cuatro los elementos, ⟨fuego, aire, agua y tierra, a partir de los cuales se componen todos los seres, tanto animales⟩[115], como plantas y el mundo entero junto con aquello que en sí abarca, y que en ellos se disuelven. Que ⟨el fuego⟩[116] se dice además elemento por excelencia, porque de él se compone primariamente todo lo demás por transformación y en él finalmente fluye todo y se disuelve, mientras que él no admite flujo ni resolución en otro elemento.

A partir de él se constituye el resto y en el acaban al final fluyendo. Por lo que se le dice 'elemento', lo que está firme primariamente de tal forma que da a partir de sí mismo consistencia *(sýstasis)* y recibe en sí el flujo y disolución del resto[117].

---

[113] Cf. Gal., *In Hipp. Nat. hom.* I, XV, pág. 32 K. *(SVF* II 463) y *De elem. sec. Hipp.* I 9, I, pág. 489 *(SVF* II 464). Galeno no refleja bien la opinión de Aristóteles, quien no afirma que las cualidades se mezclen por completo. Sobre la relación entre elementos y cualidades elementales en el estoicismo, cf. fr. 396.

[114] Ario Dídimo, fr. 21, págs. 458-459 DG.

[115] Suplemento de Diels.

[116] El suplemento de Heeren y Usener, que L.-S. rechazan por ser superfluo y alterar la estructura del pasaje. Crisipo trataría primero del sentido de elemento *(stoicheîon)*, y sólo más adelante procedería a clarificar por qué el fuego lo es por excelencia.

[117] El párrafo es secluido por Wachsmuth como interpolación de un lector y así aparece señalado por Von Arnim. L.-S lo consideran efectivamente redundante, pero en él se desarrolla de manera explícita una argumento etimológico que hace derivar 'elemento' *(stoicheîon)* de 'estar (o

Según este razonamiento, el fuego se dice elemento de manera perfecta[118], pues no se acompaña de otro. Sin embargo, según el argumento primero, es también constitutivo junto con otros, siendo la primera transformación la que se da por condensación del fuego en aire, la segunda, de éste en agua, la tercera, cuando en proporción el agua se condensa aún más en tierra[119]. Y a la inversa, a partir de ésta, por resolución y fusión, la primera es en agua, la segunda, de agua en aire, y la tercera y última, en fuego. Se dice fuego a todo lo ígneo, aire, a lo aéreo, y del mismo modo el resto.

Dado, en suma, que, según Crisipo, elemento se dice de tres modos, uno es el modo del fuego, porque de él toma

---

poner) firme o en pie' *(hístēmi)* y dar 'consistencia' o 'condensación' *(sýstasis)* a las demás cosas. La idea de la consistencia elemental del fuego *(systatikòn stoicheîon),* en el doble sentido de lo que se mantiene por sí *(autotelôs)* y lo que en diversos grados de condensación *(sýstasis)* constituye el resto de las sustancias en un fluir elemental continuo, es clave en lo que sigue del texto.

[118] *Autotelôs*, remite al *kat'exōchḗn* «por excelencia» de más arriba. El término reaparece en la clasificación de las causas para designar la causa «completa» o «perfecta», cf., *infra,* fr. 469. L.-S., v. I, pág. 280, traducen el sintagma como «elemento *sui generis»*, refiriéndolo de este modo a la distinción de sentidos diferentes que Crisipo daba al término *stoicheîon* y que se enumera a continuación. Sobre el privilegio del fuego como elemento en el estoicismo, cf. Aecio, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* I 7, 33 *(SVF* II 1027), Cic., *Sobre la nat. de los dioses* III 35 *(SVF* II 421), Filón de Al., *De vision. ang.,* pág. 616 Aucher *(SVF* II 422), Agust., *Ciudad de Dios* VIII 5 *(SVF* II 423), Escolios a Hes., *Teog.* 120 (*SVF* II 445), y el fr. 228 de *Sobre la providencia.*

[119] Para este ciclo, de ascendencia heraclitea (cf. fr. A5 y B31 DK y Platón, *Tim.* 49b-c), véanse el fr. 248 de *Sobre la naturaleza* y el fr. 228 de *Sobre la providencia*, donde la descripción de la transformación elemental, por centrar la atención más al proceso cosmogónico que a la estructura del mundo, señala las mediaciones entre los elementos; cf. Dióg. Laerc., VII 135-136 y 142 *(SVF* I 102), asignados por Von Arnim a Zenón, y Hahm, *Origins*, págs. 57 ss.

consistencia todo lo demás por transformación y en él tiene su resolución; otro es el modo por el que se dicen los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, puesto que por medio de ellos, sea uno, varios o todos, se constituye todo lo demás: por medio de los cuatro, como los animales y todos los compuestos terrestres, por dos, como la luna que se compone de fuego y aire, y por uno, como el Sol, pues es sólo de fuego, ya que el sol es fuego puro. Según el tercer modo se dice también[120] que elemento es lo que está constituido primariamente de tal modo que brinda nacimiento según un proceso hasta el fin y desde éste recibe la resolución en sí mismo por el mismo proceso. Decía (*sc.* Crisipo) que también se han dado definiciones de elemento tales como lo que es por sí mismo más susceptible de movimiento, el principio, ⟨la⟩ razón ⟨seminal⟩[121] y la fuerza eterna que tiene un poder tal que se mueve a sí misma según su inclinación tanto hacia abajo, como hacia arriba deshaciendo el giro por completo en un ciclo, consumiéndose en sí misma y reinstaurándose a partir de sí misma conforme a un orden y un proceso[122].

---

[120] Von Arnim señala, a partir de Wachsmuth, una laguna en este punto del texto que no reconocía Diels ni recogen L.-S.

[121] Suplemento de Usener.

[122] Esta última definición de elemento se presenta en un texto de notable dificultad, como señala Diels en el aparato crítico. Hemos seguido en lo esencial el texto de Von Arnim que incorpora la propuesta de Usener de corregir *trophḗn* «alimento» en *tropḗn* «giro», «cambio», que representa el término del ciclo de transformaciones elementales que, en calidad de giros sucesivos en un ciclo, se llaman propiamente *tropaí*. El hecho de que esas transformaciones alcanzan su término en el elemento tierra explica el hecho de que el término *gên* se haya introducido repetidamente en el texto.

397 Probo, *Comentario a las «Églogas»* VI, 31, pág. 10, 33-11, 4 K.

Que, a continuación, todo se forma a partir de éstos *(sc.* los cuatro elementos) lo transmiten los estoicos Zenón de Citio, Crisipo de Solos y Cleantes de Asos, quienes tuvieron por guía a Empédocles de Agrigento, que escribe de este modo acerca de ellos *(sc.* los elementos):

En primer lugar, cuatro son las raíces de todas las cosas[123].

398 Temistio, *Sobre la «Física»*, pág. 104, 14-19 Schenkl[124].

Mas de este modo nos saldrá al paso lo más absurdo de todo: que un cuerpo atravesará otro cuerpo en su totalidad, y dos cuerpos ocuparán el mismo lugar. Pues si el lugar es cuerpo y lo que en él está es cuerpo, y ambos tienen dimensiones iguales, el cuerpo estará en otro cuerpo igual. Esto

---

[123] Zenón, *SVF* I 102 y Cleantes, *SVF* I 496. El texto aparece recogido como Empédocles, fr. 6A DK.

[124] Comentario al tratamiento del espacio en *Física* IV 1-4. Temistio revisa la objeción de Aristóteles a considerar el lugar *(tópos)* un cuerpo (209a 6). Cf. Juan Filóp., *Com. a la «Física»* 505, 10-15. Temistio no está atribuyendo a los estoicos una doctrina de la corporeidad del lugar, ajena por completo al estoicismo, sino sólo la doctrina de la interpenetración de los cuerpos, que expresa como si uno se hiciera «lugar» de otro, cf. Plut., *Sobre las nociones comunes* 37, 1072E-1078B *(SVF* II 465). El escándalo de la doctrina estoica sobre la mezcla total de los cuerpos, por contradecir la idea misma de cuerpo, está ampliamente reflejado en la tradición doxográfica, cf. Gal., *In Hipp. Nat. hom.* I, XV, pág. 32 K. *(SVF* II 463) y *De elem. sec. Hipp.* I 9, I, pág., 489 *(SVF* II 464), Simpl., *Com. a la «Fís.»,* pág. 589 Diels (*SVF* II 467), sobre todo por no considerar destrucción, vacío ni corte, cf. Alej. de Afrod., *Cuestiones* II 12, pág. 57 Bruns *(SVF* II 475) y *Mantisa,* págs. 139-140 Bruns *(SVF* II 476), y Plot., II 7, 1 *(SVF* II 478). Sobre la centralidad de esta doctrina para las ideas estoicas sobre el alma, el destino, los principios y la divinidad es elocuente testimonio Alej. de Afrod., *Sobre la mezcla,* pág. 226 Bruns *(SVF* II 475). Cf. fr. 266 de *Libros físicos* y los frs. 400 y 401.

está en las doctrinas de Crisipo y en las de los sucesores de Zenón, pero los antiguos la consideraron una imposibilidad evidente.

399 Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I 21, 5, pág. 571 DG

Crisipo y Zenón supusieron que todas las cosas son cuerpos y que un cuerpo atraviesa otro cuerpo, que hay mezcla, que todo está pleno y que no hay vacío. Esto también lo sostienen los estoicos.

400 Alejandro de Afrodisias, *Sobre la mezcla y el aumento* 2-4, págs. 216, 1-218, 10 Bruns[125]

Volvámonos a los que dicen que la materia está unificada completamente y suponen que es una sola y la misma para todo lo que nace. Dejaremos a un lado sus propuestas más superficiales y fáciles y elegiremos para examinarlas las que tienen fama de tener alguna razón. Pues bien, de entre quienes dicen que la materia está unificada, los del Pórtico parece que analizan sobre todo y predominantemente la cuestión de la mezcla. Si bien hay entre ellos disensiones (pues cada uno de ellos dice que las mezclas se dan de manera diferente), la doctrina sobre la mezcla que parece tener más aceptación entre ellos es la que propone Crisipo. De sus sucesores, en efecto, unos están de acuerdo con Crisipo, pero otros, que después pudieron conocer la opinión de Aristóteles, re-

[125] Todd, *Alexander on Mixture*, pág. 189, distingue dos fuentes en el informe de Alejandro, para dar cuenta de las diferencias en la exposición de la doctrina entre los dos capítulos: una fuente doxográfica para el primer capítulo y una fuente estoica de naturaleza escolar, trabadas por una racionalización del propio Alejandro sobre el modo en que procede Crisipo para la demostración de sus teorías. Atiéndase, además, al hecho de que, en el capítulo IV, Alejandro parece referirse más bien a aquellos «que siguen a Crisipo». Para otros textos semejantes, cf. fr. 401.

piten por su parte mucho de lo que éste dijo sobre la mezcla (entre los que se cuenta Sosígenes, compañero de Antípatro)[126]. Como no pueden estar completamente de acuerdo con ellas, a causa de las diferencias en los demás puntos, se les encuentran contradicciones en muchas cuestiones.

La doctrina de Crisipo sobre la mezcla es como sigue. Sostiene que la sustancia toda está unificada, pues la atraviesa toda ella un hálito *(pneûma)* por el que el todo se mantiene unificado y estable y en relación consigo mismo *(sympathés)*. De los cuerpos que se mezclan en ella, dice que las mezclas por yuxtaposición (*parâthesis*) surgen cuando dos o más sustancias se componen y yuxtaponen entre sí, según dice, «por ajuste»[127], manteniendo cada una de ellas en tal yuxtaposición su propia esencia y cualidad respecto de su perfil, como ocurre, digamos, al poner juntos habas y granos de trigo. Surgen otras por fusión total *(sýnchysis)*, cuando las sustancias mismas y sus cualidades se destruyen mutuamente, como ocurre, dicen, en los remedios medicinales por destrucción conjunta de los componentes, pues nace de ellos un cuerpo diferente. Otras mezclas dice que surgen cuando ciertas sustancias se hacen coextensivas unas de otras junto con sus cualidades propias, si al mismo tiempo en una tal mezcla se conservan las sustancias originales y sus cualidades, mezcla que dice ser propiamente una mixtión *(krâsis)*. Pues bien, de entre las mezclas, sólo la coextensión total de dos o más cuerpos cualesquiera en su totalidad, de modo que conserve cada uno de ellos en una tal mezcla su propia

---

[126] Sosígenes, compañero de Antipatro (sobre el cual, cf. test. 20 y nota), sólo aparece mencionado en este pasaje de Alejandro *(SVF* III, pág. 258) y en un pasaje de FILOD., *Índice,* col. LIV, 1 DORANDI, en el que Comparetti restituyó el nombre. Tal vez es el destinatario del núm. 41 H.-G.

[127] *Harmḗ* 'ajuste' es conjetura de Bruns, aceptada por Todd. Es término raro que sólo encontramos testimoniado en su variante jonia *(ármē)* en EROCIANO, *Léxico Hipocr.*, pág. 50 NACHMANSON.

sustancia y cualidades, dice que es una mixtión, pues es propio de los cuerpos que están así mezclados el poder separarse de nuevo unos de otros, lo cual sólo sucede por conservar los componentes en la mezcla sus naturalezas propias.

Que éstas son las diferencias entre las mezclas intenta confirmarlo por medio de las nociones comunes, sobre todo porque dice que éstas las tenemos por naturaleza como criterios de la verdad[128]: tenemos, por ejemplo, una representación diferente de las cosas que están unidas por ajuste, otra de las que están fusionadas y se han destruido al mismo tiempo, y otra de las cosas mezcladas que son coextensivas totalmente entre sí de modo que conserva cada una su naturaleza propia. Pero no tendríamos semejante diferencia de impresiones si todos los elementos mezclados fueran adyacentes por ajuste. Pero una tal coextensión de los elementos mixturados supone que se da cuando se penetran entre sí los cuerpos mixturados de modo que ninguna parte haya en ellos que no participe de todo lo que hay en semejante mezcla mixturada. Pues si no se diera eso, el resultado no sería ya una mixtión, sino una yuxtaposición.

Los representantes de esta doctrina aducen en favor de su creencia en este hecho que muchos cuerpos conservan sus cualidades propias cuando están tanto en volúmenes vi-

---

[128] La atribución a Crisipo de esta doctrina de las nociones comunes como criterio no concuerda con lo que se lee en Dióg. Laerc., VII 54 (*SVF* II 105), que asigna el papel de criterio a la representación comprensiva en el primer libro de la *Física*. Con todo, más adelante el propio Diógenes señalaba la contradicción en que incurría Crisipo con lo dicho en el libro *Sobre la razón*, donde se mencionan como criterio la sensación y las prenociones (*prolépseis*), distintas de las nociones comunes propiamente dichas (fr. 34). Gould, *Crysippus*, págs. 60-61, considera ambas posiciones conciliables y recurre precisamente a este pasaje de Alejandro. Todd, *Alexander on Mixture*, pág. 195, considera que se trata de una racionalización de Alejandro mismo.

siblemente menores como en mayores, como puede verse en el caso del incienso, que, aunque se enrarece conforme se consume, mantiene por completo su cualidad propia. Además, (*sc.* dicen) que muchas cosas hay que por sí mismas son incapaces de alcanzar una cierta dimensión, pero que ayudadas de otras se prolongan hasta ella, por ejemplo, el oro mezclado con ciertos reactivos se extiende y enrarece al máximo[129], en una medida en la que por sí mismo no podría si es batido. Y nosotros también, aquello que no somos capaces de realizar por nosotros mismos lo emprendemos junto con otros, por ejemplo, enlazándonos unos con otros vadeamos ríos que no podríamos vadear nosotros solos, y transportamos con ayuda de otros pesos que no podríamos llevar en la parte que nos toca si nos quedáramos solos, y las vides, que no pueden mantenerse derechas por sí mismas, se levantan enredándose entre sí.

Si estas cosas son de este manera, dicen, no hay que admirarse de que determinados cuerpos se ayuden mutuamente entre sí, hasta unirse totalmente de manera que sean en su totalidad coextensos totalmente entre sí, pero conservando sus cualidades propias, incluso en el caso de que algunos cuerpos sean de menor volumen y no puedan por sí mismos extenderse y conservar sus propias cualidades. Pues es así como una copa de vino se mezcla con agua abundante y, con su auxilio, alcanza tal extensión[130].

De que esto es así toman como pruebas claras el hecho de que el alma, que tiene una subsistencia propia, al igual que el cuerpo que la recibe, atraviesa la totalidad del cuerpo en una mezcla que conserva respecto de él su propia sustancia (pues nada deja de tener parte del alma en el cuerpo que

---

[129] Para este sentido de *phármakon,* cf. *Pap. Alch. Leid.* 10 fr. 14, 3-5.

[130] Cf. fr. 266 de la *Física* y 270 de *Investigaciones físicas.*

la tiene), del mismo modo está también la naturaleza de las plantas, y la disposición *(héxis)* en los cuerpos cohesionados por la disposición en cuestión. También dicen que el fuego en su totalidad atraviesa totalmente el hierro, conservando cada uno su propia cualidad; y dos de los cuatro elementos, dicen, el fuego y el aire, cuyas partes son sutiles, ligeras y bien tensas, atraviesan en su totalidad los otros dos totalmente, tierra y agua, de partes más gruesas y faltas de tensión, conservando la naturaleza propia y la continuidad tanto éstos como aquéllos[131]. Los fármacos deletéreos, así como los olores de esa clase, piensan que se mezclan con quienes sufren su efecto extendiéndose en su totalidad por todo el cuerpo, y la luz, dice Crisipo, se mezcla con el aire. Ésta es la doctrina sobre la mezcla de Crisipo y de los filósofos que lo siguen.

401 Estobeo, I 17, 4[132]

Crisipo sostenía constantemente una tesis de este género. Lo que existe *(ón)* es hálito *(pneûma)* que se mueve a sí mismo hacia sí mismo y a partir de sí mismo, o bien hálito que se mueve a sí mismo adelante y atrás. Se considera hálito-

---

[131] La diferencia entre los elementos aparece señalada en Gal., *Introd.* 9, XIV, pág. 698 K. *(SVF* II 416), Nemes., *Nat. hom.* 5, págs. 185-188 Morani (*SVFR* 418), y Plut., *Sobre las nociones comunes* 49, 1085C-E (*SVF* II 444).

[132] Ario Dídimo, fr. 28, págs. 463-464 DG. Otra relación semejante de las diferentes clases de mezcla es la que presenta Filón de Al., *Conf. Ling.* 184-188 *(SVF* II 472). Frente a Alejandro, quien hace de la mezcla *(mîxis)* el término genérico, y Estobeo (Ario), que especializa el término para designar la mezcla total para las sustancias que no sean líquidos, Filón hace de la *mîxis* una yuxtaposición *(paráthesis)* de sustancias sólidas. El texto de referencia para estas distinciones es Arist., *Acerca de la generación y la corrupción* I 10. Una historia detallada del problema desde sus primeros planteamientos, en Sorabji, *Matter, space and motion*, págs. 61-115.

to porque se dice que es aire en movimiento, y sucede de manera análoga a propósito del éter, de modo que el discurso viene a parar en la misma definición. Un movimiento de ese género sólo ocurre según aquellos que piensan que la sustancia toda admite cambio y, además, fusión, composición, conmistión, unión y otros fenómenos parecidos. Los de la escuela estoica son del parecer de que son diferentes yuxtaposición, mezcla, mixtión y fusión. Yuxtaposición *(paráthesis)* es contacto de cuerpos en sus superficies, como vemos en los montones en los que se junta trigo, cebada, lentejas y otros cuerpos semejantes, o los guijarros y la arena de la playa. Mezcla *(mîxis)* es la coextensión correspondiente *(antiparéktasis)* total de dos o más cuerpos que mantienen sus cualidades propias, como ocurre con el fuego y el hierro al rojo, pues en estos cuerpos se da la coextensión correspondiente total. Del mismo modo ocurre con las almas que hay en nosotros: se coextienden con la totalidad de nuestros cuerpos en forma correspondiente. Son, en efecto, de la opinión de que un cuerpo puede extenderse a través de un cuerpo de manera correspondiente.

La mixtión *(krâsis)* es la coextensión recíproca total de dos o más cuerpos líquidos, cuando permanecen las cualidades que hay en ellos. De hecho la mezcla puede darse también en los sólidos, como por ejemplo la del fuego y el hierro, o la del alma y el cuerpo que la envuelve, pero la mixtión se da sólo en el caso de los líquidos [133]. En efecto, la mixtión surte también la apariencia de la cualidad de cada uno de los líquidos, por ejemplo, vino, miel, agua, vinagre y semejantes. Que en estas mixtiones permanecen las cualidades de los cuerpos que entran en ellas es evidente por el hecho de que muchas veces a partir de una manipulación se

---

133 Wachsmuth secluye esta frase.

separan de nuevo unos de otros. Por ejemplo, si alguien sumerge en una mixtión de vino con agua una esponja empapada de aceite, separará el agua del vino, porque el agua se absorberá en la esponja. La fusión *(sýnchysis)* es la transformación en los cuerpos de dos o más cualidades en otras cuando nace de una cualidad diferente de éstas, como ocurre en la composición de los perfumes y los remedios medicinales.

402 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre la mezcla y el aumento,* pág. 213, 2-8 BRUNS

¿Y cómo podría aceptarse la idea de que en semejante mezcla cada uno de los cuerpos mezclados pueda conservar su propia superficie, de modo que, de un lado, ni la más pequeña parte del compuesto exista por sí separada del otro y, de otro, conserve cada uno de los cuerpos la superficie propia que tenía antes de la mezcla? Esto que dice Crisipo supera hasta las maravillas que se cuentan en los mitos, tanto como lo de que en este caso se pueden de nuevo separar los elementos mezclados.

403 ESTOBEO, I 14, 1e[134]

Crisipo decía que los cuerpos pueden dividirse ilimitadamente *(eis ápeiron),* e igualmente lo que se asemeja a un cuerpo, como la superficie, la línea, el lugar, el vacío y el tiempo. Y aunque pueden cortarse ilimitadamente, no se cons-

[134] AECIO, I 16, 4, pág. 315 DG. Un análisis detallado de este pasaje se debe a DUMONT, «Mos geometricum, mos physicum», en BRUNSCHWIG, *Logique,* págs. 127 ss., quien lo considera prueba de que para Crisipo las realidades geométricas eran incorpóreas. RUNIA, «Additional fragments of Arius Dydimus», pág. 373, considera más probable la adscripción de este *lemma* a Ario Dídimo.

tituye un cuerpo a partir de un número ilimitado de cuerpos, como tampoco superficie, línea, lugar, ⟨vacío ni tiempo⟩[135].

404 Diógenes Laercio, VII 150

Según ellos (*sc.* los estoicos) la sustancia es un cuerpo y es limitada, como dice Antípatro en el libro segundo de *Sobre la sustancia* y Apolodoro en su *Física*[136]. Y es susceptible (*sc.* la materia) de afecciones, como dice el mismo (*sc.* Apolodoro), pues si fuera inalterable no nacerían de ella los seres. De ahí se ⟨sigue⟩ que se opere ilimitadamente la división, la cual, dice Crisipo, es *ilimitada*[137]: no existe, en efecto, algo ilimitado en lo que resulte la división, sino que es susceptible de no interrumpirse[138]. Y las mezclas son totales.

---

135 Suplemento de Heeren aceptado por Von Arnim.

136 Antípatro, fr. 32 (*SVF* III, pág. 249), cf. test. 15 y nota 65. Apolodoro, fr. 4 (*SVF* III, pág. 259), cf. test. 29 y nota 92.

137 El primer suplemento se debe a Von Arnim, quien en este punto añade un segundo suplemento que exigiría incorporar el texto «⟨no indefinidamente⟩», lo cual parece contradecir justamente lo que leemos en el fragmento anterior. Inwood, «Chrysippus on extension and void», págs. 255-256, interpreta el texto con el suplemento en el sentido de que Crisipo niega la existencia de una infinidad real que alcanzar, de una forma cercana a la que Aristóteles propone, *Fís.* III 6, 206a y VI 2, 233a. Para Inwood, *ibidem,* pág. 255, nota 32, el informe de Estobeo no presenta la formulación exacta de la teoría de la divisibilidad ilimitada, cf. Gould, *Chrysippus*, pág. 116; Dufour recoge la opinión inversa.

138 Todd, «Chrysippus on Infinite Divisibility», pág. 30, propone corregir *akatálēktos* en *akatálēptos* «incomprensible», término forjado en la polémica con los académicos para designar la imposibilidad de que ciertas impresiones puedan brindar una comprensión *(katálēpsis)* de la realidad, cf. Ioppolo, *Opinione e scienza,* págs. 21-27.

405 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 38, 1079A-C[139]

DIADÚMENO: ... Ahora bien, ¿cómo no va a ser evidente que el hombre está constituido de más partes que el dedo del hombre y que, a su vez, el mundo lo está de más partes que el hombre? Esto lo saben y lo piensan, en efecto, todos los hombres, si no han llegado a ser estoicos; pero, una vez que se hacen estoicos, dicen todo lo contrario, y opinan que el hombre no se compone de más partes que el dedo, ni el universo de más que el hombre. Pues la división prolonga los cuerpos indefinidamente y de los indefinidos no hay más ni menos, ni en general cantidad mayor que otra, ni dejan de dividirse las partes de lo que va quedando ni de resultar una multitud a partir de ellas mismas[140].

COMPAÑERO: ¿Y no se defienden de estas dificultades?

---

[139] BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pág. 230, considera que este y el siguiente fragmento pueden provenir de las *Investigaciones físicas,* que Plutarco acaba de citar en el capítulo anterior. Von Arnim incluye la práctica totalidad de los capítulos 38-40 del escrito de Plutarco en la sección dedicada a la divisibilidad infinita. Hemos seguido el ejemplo de L.-S., en el sentido de procurar una relación lo menos fragmentaria posible de un texto en el que importa tener presente el contexto polémico de la cita. Hemos reagrupado los textos en tres fragmentos que resumen lo esencial de la crítica de Plutarco a las doctrinas crisipeas relacionadas con el continuo, que tienen como punto de partida la original posición estoica sobre la condición de los límites, que no son considerados partes de un cuerpo, cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes* 38, 1078E-F (*SVF* II 485) y PROCLO, *Com. a Euclides* I, pág. 89 FRIEDLEIN (*SVF* II 488). En este primero se resume la solución práctica que aporta Crisipo a la discusión dialéctica sobre la divisibilidad de los conjuntos y que recuerda en cierto modo a la que daba para el sorites de no dejar que el argumento proceda adelante. En el segundo se recoge la solución crisipea al problema de las superficies de la pirámide y el cono, que Crisipo desarrollaba en polémica con Demócrito, fr. 406. Finalmente, incorporamos como fr. 407 la paradoja que para Plutarco resulta de las ideas estoicas de la divisibilidad a la hora de explicar el contacto entre los cuerpos.

[140] Para este pasaje hemos seguido el texto propuesto por Babut.

DIADÚMENO: Con mucha habilidad y valor. Pues Crisipo dice que si se nos pregunta si tenemos partes y cuántas, compuestas de qué partes y de cuántas, nos serviremos de una distinción, exponiendo que en conjunto nos componemos de cabeza, tronco y extremidades, pues esto era, en efecto, todo lo que se indagaba. «Pero si intentan llevar sus preguntas a las partes últimas —dice—, en absoluto hay que asumir tales partes, sino decir que no estamos compuestos ni de ciertas partes ni, por lo mismo, de un número de partes, sean ilimitadas o limitadas». Y me parece que he usado sus mismas palabras, para que veas de qué modo salvaguarda las nociones, cuando nos pide que consideremos que cada cuerpo no se compone ni de partes determinadas y en número determinado, como tampoco de partes ilimitadas ni de limitadas.

406 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 39, 1079D-1080A[141]

A esto añade la temeridad de decir que dado que la pirámide se compone de triángulos, los lados conforme decli-

[141] Se trata de uno de los fragmentos más debatidos de Crisipo, cf. BABUT, págs. 314-315, para una revisión de las posiciones fundamentales. El texto presenta incertidumbres en la formulación del problema, una de las cuales concierne al sentido de «lados» *pleurá*, que no son las caras de la pirámide, sino los triángulos imaginarios que resultan de cortes sucesivos paralelos a la base, en concordancia con la crítica a Demócrito que sigue inmediatamente. L.-S. v. I, págs. 301-303, prefieren interpretar el texto de manera genuinamente aporética, como si Crisipo hubiera abordado de nuevo un problema que, de acuerdo con sus doctrinas sobre los límites y el contacto, es sencillamente inexistente. Su respuesta a la perplejidad que suscita la disminución progresiva de la pirámide, «ni iguales ni desiguales», expresaría de manera cualitativa lo que el análisis hace en términos de «convergencia al límite».

nan[142] siguiendo la línea de contacto son desiguales, pero no sobresalen conforme se hacen mayores. ¡Así sostiene las nociones! Pues, si hay algo mayor que no sobrepasa, habrá también algo más pequeño que no queda corto. De modo que hay lo desigual que no sobrepasa ni queda corto, es decir, que lo desigual es igual y lo mayor no es mayor, ni menor lo menor. Mira, además, el modo en que contesta a Demócrito[143], quien se planteaba agudamente en términos físicos que, si se corta un cono en un plano paralelo a la base, ¿cómo hay que considerar las superficies de las secciones resultantes?, ¿iguales o desiguales? Si son desiguales, producirán un cono irregular de numerosas incisiones escalonadas y rugosidades; si son iguales, serán secciones iguales y el cono parecerá tener la forma de un cilindro, compuesto de círculos iguales y no desiguales, lo cual es completamente absurdo. En este punto acusa a Demócrito de ignorancia y dice que las superficies no son ni iguales ni desiguales, pero que los cuerpos son desiguales por tener superficies ni iguales ni desiguales[144]. (...) Pues si afirma *(sc.* Crisipo) que de esa manera ⟨se muestra que Demócrito⟩ violenta ⟨las nociones, lo mismo le pasa a él cuando escribe⟩: «En efecto, las incisiones en torno al cono, que él mira con suspicacia *(sc.*

---

[142] Según la propuesta de Bernardakis y Babut. L.-S. mantienen la lectura de los mss.

[143] Demócrito, fr. B155 DK. No conocemos la solución dada por Demócrito a esta paradoja.

[144] Según Hahm, «Chrysippus Solution to the Democritus' Dilemma of the Cone», pág. 214, esta última frase que da razón de la desigualdad de los cuerpos, es decir, de las sucesivas secciones triangulares, no responde al pensamiento de Crisipo, que no habría nunca postulado un intermedio entre limitado e ilimitado, sino al interlocutor guiado por sus intenciones refutadoras.

Demócrito) las produce sin duda la desigualdad de los cuerpos, no la de las superficies»[145].

407 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 40, 1080E

Ciertamente va contra las nociones que nada entra en contacto con nada, pero, no menos que eso, el que los cuerpos estén en contacto entre sí, pero que no contacten con nada. Esto es, sin embargo, lo que necesariamente han de admitir los que no dejan la posibilidad de partes mínimas de un cuerpo, sino que entienden que hay algo siempre delante de lo que parece en contacto y no dejan nunca de hacer que se prolongue más allá. Esto es, al menos, lo que siempre imputan a los que defienden los indivisibles: que no puede haber contacto de conjuntos con conjuntos ni de partes con partes, pues lo uno no produce un contacto sino una mezcla, y lo otro no es posible, pues no tienen partes los indivisibles[146]. Pero, ¿cómo no van a caer ellos en lo mismo, cuando no dejan la posibilidad de una parte extrema o inicial? Porque, dicen, por Zeus, que los cuerpos entran en contacto por el límite, no de conjunto a conjunto ni de parte a parte. Pero el límite no es un cuerpo[147].

---

[145] HAHM, «Chrysippus Solution to the Democritus' Dilemma of the Cone», pág. 215-216, considera, frente a la mayoría de los estudiosos desde Pohlenz, que esta última cita no puede remontar a Crisipo, pues lo haría incurrir en una contradicción, cf. BABUT, págs. 316-318, cuyo suplemento hemos traducido.

[146] Crisipo critica a los epicúreos y demás defensores de la existencia de *minima* (Diodoro Crono, por ejemplo), y sus argumentos recuerdan a ARIST., *Fís.* VI 1, 231b. Para la contestación, cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 57-58.

[147] El estatuto ontológico de los límites *(pérata)* en el estoicismo es controvertido. BRUNSCHWIG, «La théorie stoïcienne du genre supreme», *Matter and Metaphysics*, págs. 28 y ss, les asigna la condición de «no algo» *(outina),* junto con los conceptos como meros constructos mentales, dentro de una doctrina del género supremo que presenta una indeterminación por

Movimiento, lugar y tiempo

408 Estobeo, I 19, 3[148]

De Crisipo. Crisipo dice que el movimiento *(kínēsis)* es transformación *(metabolḗ)* respecto del lugar, o total o parcial, o bien, cambio *(metallagḗ)* desde un lugar, o total o parcial[149]. De otro modo. El movimiento es cambio respecto del lugar o la figura. Traslación *(phorā́)* es movimiento rápido, reposo *(monḗ)* es, de un lado, como inmovilidad de un cuerpo, de otro, la posición *(schésis)* de un cuerpo en el

encima del *ti*, «algo», para una revisión de su primer trabajo y una contestación a las críticas que provocó, cf. «Stoic Metaphysic», en *CCS*, págs. 221-227. L.-S., v. I, págs. 163-164, los ubican con las ficciones como tercer término, que incluye lo que queda fuera de los cuerpos y los incorpóreos; cf., *supra*, nota 88.

148 Ario Dídimo, fr. 22, pág. 459 DG. La exposición de la doctrina crisipea del movimiento precede a una exposición atribuida a Zenón sobre la consistencia del mundo a partir de la tendencia o traslación de todo al centro (Ario, fr. 23, *SVF* I 99) y la de Apolodoro, fr. 7 (Ario, fr. 24, *SVF* III, pág. 260), con la cual la de Crisipo presenta estrechos paralelismos.

149 Como ejemplo de movimientos parciales son especialmente importantes los del alma. El vocabulario de las especies de movimiento en la doctrina estoica presenta en las fuentes una gran variación. Sexto Emp., *Contra los profesores* X 52 (incluido en *SVF* II 492), presenta una definición semejante del movimiento que Estobeo (Ario) llama *metallagḗ* con el término *metábasis* «transición». Sobre este privilegio del movimiento espacial, propio de los filósofos primeros, cf. Arist., *Fís.* VIII 9, 265b-266a, aclara Simplicio que, según los estoicos, suyace o subsiste a todo movimiento, cf. Simpl., *Com. a la «Física»*, pág. 1320 Diels (*SVF* II 496). A su vez, el uso de *metallagḗ* como género del cambio espacial y cualitativo aparece cubierto en Gal., *De meth. Med.* I 6, X, pág. 46 K. (*SVF* II 494), por el término *exállaxis* o *exallagḗ* (que Galeno parece tratar como sinónimo de *metabolḗ*), del que serían las especies *phorá* y *allóiōsis*. En las doctrinas éticas y físicas es habitual servirse del par *kínēsis/schésis* para resumir las los estados básicos de los cuerpos, cf. fr. 539. Para su relación con el análisis causal, cf. Bobzien, *Determinism and freedom*, págs. 21-27.

mismo estado y del mismo modo ahora que antes[150]. De muchos modos se dice el movimiento y el reposo, por lo que se dan muchas definiciones según cada significado. Pero los movimientos primarios son dos, el recto y el curvo, y por la mezcla diversa de éstos nacen movimientos numerosos y diferentes[151].

409 GALENO, *Sobre las facultades naturales* I 2, II, pág. 4 K.

Pues si no conocen cuanto han escrito Aristóteles y, después de él, Crisipo sobre el cambio que afecta a la totalidad de la sustancia, habrá que invitarles a que tomen familiaridad con sus escritos[152].

410 ESTOBEO, I 18, 4d[153]

De Crisipo. Crisipo establecía que el lugar *(tópos)* es lo ocupado completamente *(di'ólou)* por un existente, o bien lo

---

[150] SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 436 KALBF. *(SVF* II 500), presenta una detallada relación de las formas de reposo, que, como destaca DUFOUR, v. I, págs. 625-626, supone una innovación importante por parte de los estoicos. Aporta también información sobre las distinciones estoicas en torno a la automoción en *Com. a las «Categorías»,* pág. 436 KALBF. *(SVF* II 499, texto especialente relevante para las teorías psicológicas) así como sobre el debate que suscitan algunas de sus doctrinas sobre el movimiento; en *Com. a las «Categorías»,* pág. 307 KALBF. *(SVF* II 498), sobre las críticas de Jámblico a la idea estoica de la incomplitud o imperfección *(atelés)* del movimiento.

[151] Sobre los tipos de movimiento y su combinación, cf. ARIST., *Fís.* VIII 8, 261b y 9. 265a.

[152] Galeno ha mencionado las opiniones de los «sofistas» que consideraban que nuestras percepciones son engaños de los sentidos, y de quienes, como Anaxágoras, considera inmutables las cualidades. Sobre la aproximación abusiva de las doctrinas estoicas a las aristotélicas, cf. SIMPL., *Com. a la «Física»,* pág. 306 KALBF. *(SVF* II 497).

[153] ARIO DÍDIMO, fr. 25, págs. 460-461 DG. K. ALGRA, «Zeno of Citium and Stoic Cosmology. Two case studies», *Elenchos* 24 (2003), 20-

susceptible de ser ocupado completamente por un existente y que está ocupado completamente por una cosa o por varias. Si lo susceptible de ser ocupado por una cosa es ocupado en parte sí y en parte no, el conjunto no será ni lugar ni vacío, sino algo que no ha recibido nombre. Pues el vacío *(kenón)* se dice de manera semejante a los recipientes vacíos y el lugar, a los llenos. El espacio *(chôra)*, ¿es acaso lo que puede ser ocupado más ampliamente por una cosa y como un recipiente más grande que un cuerpo, o lo que contiene un cuerpo mayor?

El vacío, a su vez, se dice que es ilimitado *(ápeiron)*, pues lo que hay fuera del mundo es de ese género, pero el

---

26, hace un detallado cotejo con otras relaciones doxográficas como Aecio, I 20, 1, pág. 317 DG *(SVF* I 95 y 504, atribuida a Zenón y sus seguidores por Estobeo y a «los estoicos y Epicuro» por el pasaje paralelo de Ps. Plutarco) y Sexto Emp., *Contra los profesores* X 3-4 y *Esbozos pirrónicos* III 124 (*SVF* II 505, atribuida en general a los estoicos), donde encontramos versiones próximas a la de Crisipo de la distinción entre lugar *(tópos)*, vacío *(kenón)* y espacio *(chôra)* y sus respectivas definiciones que parecen sistematizar la idea básica de Crisipo, y concluye que la formulación originaria de esta distinción remontaría a Crisipo, y que después se establecería como doctrina generalmente aceptada y reformulada en diversas variantes. Como en tantos otros casos, la doctrina común se atribuyó ocasionalmente al fundador de la escuela. Inwood, «Chrysippus on Extension and the Void», 247-254, destaca la originalidad del desarrollo que hace Crisipo de la noción de lugar descartada por Aristóteles, en especial la de extensión ocupada por un cuerpo, así como el desarrollo de la noción de «extensión» a la que tentativamente Crisipo denomina *chôra*, para dar un soporte conceptual a la idea de vacío (extensión no ocupada y susceptible de serlo) y de lugar (extensión susceptible de ser ocupada y efectivamente ocupada), sin incrementar la lista de incorporales, describiendo la condición del «todo» *(tò pân)* como extensión «semillena» y haciendo posible el ciclo cósmico. Considera, además, Inwood, *ibidem*, págs. 254-256, que la idea de infinitud *(ápeiron)* que se aplica al vacío no indica extensión infinita real, sino la condición ilimitada de un incorpóreo, que de por sí no tiene límites. De ahí nuestra traducción. Cf., para la opinión contraria, Hahm, *Origins*, págs. 106-107.

lugar es limitado, porque no hay ningún cuerpo ilimitado. Del modo en que lo corpóreo es limitado, así lo incorpóreo es ilimitado. Pues como la nada no es límite alguno, así tampoco de la nada hay límite. Es ilimitado según su propia subsistencia y recibe límites cuando es llenado, pero cuando se quita lo que lo llena, no se puede concebir límite[154].

411 TEMISTIO, *Com. a la «Física»*, pág. 113, 7-11 SCHENKL[155]

Nos queda, por tanto, demostrar que el lugar tampoco es intervalo *(diástēma)*. Intervalo es lo que entendemos que hay entre los límites de aquello que contiene, por ejemplo lo que hay entre la superficie cóncava de un recipiente. Es doctrina antigua y conveniente para quienes proponen el vacío, y la siguió, sin embargo, Crisipo y el coro de sus discípulos y, más tarde, Epicuro[156].

412 ESTOBEO, I 8, 42[157]

De Crisipo. Crisipo dice que el tiempo es intervalo del movimiento, según el cual se habla a veces de medida de

---

[154] Sobre la cuestión del vacío en relación con los ciclos del mundo y su expansión, cf. frs. 154 y 155 de *Sobre el vacío*.

[155] Comentario a *Física* IV 4, 211b 19 s.

[156] La idea de intervalo *(diástēma)* no aparece en el texto atribuido a Crisipo para definir ninguna de las nociones propuestas, y sólo lo hace en la definición de *kenón* y *chōra* que leemos en SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 3-4, aunque sí en la del tiempo, cf. fr. 412. Respecto de la concordancia con Epicuro, o bien se trata de una incongruencia de Temistio, o bien hemos de dar a la expresión el sentido de «y además», como sugiere Isnardi sin mucha convicción. Una definifición de lugar en términos de intervalo entre límites extremos de un recipiente encontramos en SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 571 DIELS *(SVF* II 508), donde encontramos también la definición de lugar, donde se cita también a Epicuro junto con Demócrito y Platón.

[157] ARIO DÍDIMO, fr. 26, págs. 461-462 DG. Preceden a la de Crisipo las doctrinas de Zenón *(SVF* I 93), APOLODORO, fr. 8 *(SVF* III, pág. 260) y POSIDONIO, fr. 98 E.-K..

rapidez y lentitud[158]; o bien el intervalo que secunda el movimiento del mundo; y que según el tiempo se mueve y existe cada cosa —si no es de dos maneras que se dice el tiempo, como la tierra, el mar y el vacío: tanto el conjunto como sus partes. Y que del mismo modo que el vacío es en su totalidad ilimitado por doquier, también el tiempo es todo él ilimitado en los dos sentidos, pues tanto el pasado como el futuro son ilimitados.

Y dice con toda claridad que ningún tiempo está totalmente presente[159]. Puesto que la división de los continuos es ilimitada, conforme a esta división también el tiempo todo se divide ilimitadamente, de modo que ningún tiempo es presente en sentido estricto, sino que esto se dice en sentido lato[160]. Sólo se da, dice, el presente; el pasado y el futuro subsisten, pero no se dan en absoluto, como se dice también que se dan en calidad de predicados sólo los atributos actua-

---

[158] Una definición muy semejante del tiempo atribuye Ario Dídimo a Zenón («intervalo del movimiento, eso es también medida y criterio de rapidez y lentitud») en las secciones precedentes de la doxografía y, a los estoicos en general en PLUT., *Cuestiones platónicas* VIII 4, 1007A-B (*SVF* II 515). Dentro de la sección dedicada a la sustancia del tiempo, en ESTOB., I 8, 40b (*SVF* II 514), la frase «medida de rapidez y lentitud dice Crisipo» aparece tras la definición de Jenócrates (AECIO, I 22, 2, pág. 318 DG, fr. 159 ISNARDI), aunque a los estoicos se atribuye la doctrina de que la sustancia del tiempo es «el movimiento mismo» (AECIO, I 22, 7, pág. 318 DG), cf. SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 700 DIELS (*SVF* II 516). Probablemente, se trata de uno de los casos en los que Estobeo ha complementado el material de Aecio con el más abundante de Ario Dídimo.

[159] O «ningún tiempo está presente en su totalidad», como lee SCHOFIELD, «The retrenchable Present», pág. 335, nota 6, traducción que destaca mejor la peculiaridad de la contestación de Crisipo a las paradojas de Diodoro Crono sobre el presente, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 119.

[160] O bien, «ningún tiempo está rigurosamente presente, sino que se dice presente según una cierta extensión», como propone GOLDSCHMIDT, *Système stoïcien*, pág. 31.

les *(symbebēkóta),* por ejemplo, el pasear se da en mí cuando paseo, pero, cuando estoy recostado o sentado, no se da[161].

413 SIMPLICIO, *Comentario a las «Categorías»* 350, 15-16 KALBF. [162]

De entre los estoicos, Zenón dijo que el tiempo es el intervalo de todo movimiento en general, Crisipo, el intervalo del movimiento del mundo[163]. No une dos definiciones en una, sino que hace una sola definición[164], que tiene carácter propio frente a la negación de las otras.

---

[161] El texto acaba, según Meineke, en una laguna. Sobre el contraste entre el modo de existencia del presente respecto de los demás tiempos, cf. fr. 154 de *Sobre el vacío,* y fr. 164 de *Sobre las partes* y, en referencia genérica a los estoicos, PLUT., *Sobre las nociones comunes* 41, 1081C *(SVF* II 519). La condición incoporal del tiempo, cf. PROCLO, *Com. al «Timeo»* 271 DIELS *(SVF* II 521).

[162] Comentario a *Cat.* 9, 11b-12. Simplicio sigue a Jámblico en su comentario de la definición de Arquitas de la naturaleza del tiempo, que algunos consideraban la unión de las definiciones de ARIST., *Fís.* IV 11, 219b1-2, y de los estoicos. Jámblico contesta esta opinión.

[163] *SVF* I 93. La misma definición del tiempo como «intervalo del movimiento del mundo» se atribuye a APOLODORO, fr. 8 *(SVF* III, pág. 260) y, en general, a los estoicos, cf. FILÓN DE AL., *De incorr. mund.* 52-54 (incorporado en extracto por Von Arnim, *SVF* II 509), *De opif. mundi* 26 *(SVF* II 511), SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 170 *(SVF* II 513), y DIÓG. LAERC., VII 141 *(SVF* II 520). *Com. a la «Física»,* pág. 700 DIELS *(SVF* II 516), transmite la definición, que algunos estoicos tomaron de Arquitas, el pitagórico, «intervalo de la naturaleza toda». Otros lo definieron como «movimiento sin más», cf., *supra,* nota 158.

[164] DE HAAS & FLEET (pág. 208 nota 425), a propósito de este pasaje, señalan que von Arnim atribuye incorrectamente el sujeto de esta oración a Crisipo y, siguiendo a Hoffman, proponen la siguiente traducción: «Ahora, ⟨Arquitas⟩ no une ⟨estas⟩ dos definiciones, sino que establece una sola definición...».

UNIVERSO, MUNDO Y CICLOS[165]

414 BASILIO DE CESAREA, *Contra Eunomio* I 5, 516, 43-46, PG XXIX, pág. 516

¿O es que acaso nos hacen falta los razonamientos de Aristóteles o los de Crisipo para aprender que lo inengendrado no puede ser engendrado, ni él por sí mismo, ni por otro ser? ¿O que no es ni más viejo ni más joven que sí mismo?

415 ESTOBEO, I 21, 5[166]

De Crisipo. El mundo *(kósmos),* dice Crisipo, es el conjunto *(sýstēma)* del cielo, la tierra y los seres que en ellos

---

[165] Reservamos el término «universo» para traducir la expresión *tò pân* que los estoicos aplicaban al vacío ilimitado junto con el mundo, y distinguían rigurosamente de otras expresiones como *tò hólon* y *kósmos*, que traduciremos generalmente por «mundo», cf. AECIO, II 1, 7, pág. 328 DG *(SVF* II 522), AQUILES, *Isag.* 5 *(SVF* II 523), SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 332-333 y 336-337 *(SVF* II 524) y PLUT., *Sobre las nociones comunes* 30, 1073D-1074C *(SVF* II 525).

[166] ARIO DÍDIMO, fr. 31, págs. 465-466 DG. Sobre esta cosmología esencial, que elabora los rasgos más característicos de la de Platón y Aristóteles, cf. HAHN, *Origins*, págs. 91 ss y 249-259 *(Appendix* IV), donde expone tabularmente este texto junto con la cosmología atribuida a Zenón en ESTOB., I 19, 4 (ARIO DÍDIMO, fr. 23, *SVF* I 99), AQUILES, *Isag.* 9, 1-11 ZIEGLER *(SVF* II 554), 4 y 7, y CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 115-119 (de la sección tercera del discurso de Balbo, parcialmente recogido en *SVF* II 549), a los que habría que añadir el de CLEOM., *Sobre el movimiento circular* 6, pág. 10 ZIEGLER *(SVF* II 540). Del cotejo de los textos se observa una especial afinidad del fr. con el texto de Cicerón por la atención especial que prestan ambos a la configuración del mundo. Los textos aducidos por Hahn se refieren sobre todo a los argumentos a favor de la coherencia e inmovilidad del mundo, problemas a los que este fragmento sólo alude.

hay[167]. O bien el conjunto de dioses y hombres y de lo que sucede por ellos. En otro sentido se dice también al mundo «dios», conforme al cual la ordenación *(diakósmēsis)* surge y se cumple[168].

Del mundo que se dice según la ordenación, una parte es la que gira en torno al centro, otra la que permanece. Gira el éter, permanece la tierra, la humedad y el aire que hay en ella. Pues lo más denso de la materia es por naturaleza el soporte de todas las cosas, del mismo modo que los huesos en los animales, y esto es lo que se llama tierra. Alrededor de ésta se extiende el agua esféricamente, dado que tiene una fuerza más homogénea. Pues la tierra tiene elevaciones irregulares que se alzan en altura atravesando el agua, que son las llamadas islas. De entre ellas, las que alcanzan más extensión se llaman continentes, porque se ignora que también éstas están rodeadas por grandes mares. Del agua asciende el aire como en exhalaciones y se extiende esféricamente, y de éste el éter, que es el elemento más raro y puro. Pues bien, el mundo en el sentido de ordenación se encuentra dividido en estas naturalezas.

El elemento que gira circularmente en torno a ella es el éter, en el cual se asientan los astros, los fijos y los errantes, que son divinos por naturaleza y están vivos, y son gobernados según la Providencia. La cantidad de astros fijos es inabarcable; los errantes son siete en número, y todos los as-

---

167 La misma definición en CLEOM., *Sobre el movimiento circular* 1, pág. 2, 7-12 ZIEGLER *(SVF* II 529) y PS. GAL., *An animal sit* 1, XIX, pág. 151 K. *(SVF* II 638).

168 Estos tres sentidos de *kósmos* aparecen en DIÓG. LAERC., VII 137 *(SVF* II 526) y en ARIO DÍDIMO, fr. 29, pág. 464 DG, en EUS., *Prep. Ev.* XV 15, 3 *(SVF* II 528), que desarrolla, a diferencia de los demás fragmentos, la metáfora política del mundo «como una ciudad», cf. además PLUT., *Sobre las noc. comunes* 34, 1076F-1077A *(SVF* II 645).

tros errantes son menores que los fijos. Están ordenados los fijos en una misma superficie, como puede verse, y los errantes, en diferentes esferas, pero el conjunto de las esferas de los errantes está abarcada por la de los fijos. De las de los errantes la más elevada, que sigue a la de los fijos, es la de Crono, después de ésta, la de Zeus, sigue la de Ares, a continuación, la de Hermes, después, la de Afrodita. Sigue la del sol y, sobre todas, la de la luna, que linda ya con el aire, por eso su apariencia es más aérea y su influencia es la que más alcanza a la zona de la tierra. Por debajo de la lunar, que es movida por el aire mismo, sigue la del agua y, finalmente, la de la tierra, que reposa en el punto central del mundo, que es abajo del todo, arriba es lo que desde ahí se extiende en círculo por doquier.

416 DIÓGENES LAERCIO, VII 143

Que el mundo es uno lo dicen Zenón en *Sobre el universo* y Crisipo[169].

417 SIMPLICIO, *Comentario al «Acerca del cielo»,* págs. 285-286 HEIBERG

Sea, si es posible, que fuera del mundo haya vacío. Éste es o bien limitado, o bien ilimitado. Si es limitado, es limitado por algo, y de nuevo se hará la misma pregunta sobre el límite del vacío, si se podrá extender la mano o no se podrá[170].

---

[169] Zenón, *SVF* I 97. Presentado como doctrina estoica, cf. AECIO, I 5, 1, pág. 291 DG (*SVF* II 520). Cf. FILÓN DE AL., *De migr.* 180 (*SVF* II 532), quien atribuye a los Caldeos una cosmología cercana a la estoica; y PROCLO, *Com. al «Timeo»,* pág. 138 DIELS (*SVF* II 533), quien hace derivar la unidad del mundo del carácter unificado *(hēnôsthai)* de la sustancia estoica. Sobre la tesis complementaria de la limitación *(peperasménos)* del mundo, cf. CLEOM., *Sobre el movimiento circular,* págs. 2, 12-4, 6 ZIEGLER (*SVF* II 534).

[170] La prueba imaginaria que se supone en este pasaje ha sido expuesta por Simplicio anteriormente (págs. 284-285, incluida en el fragmento por

¿Qué dirán los estoicos? ¿Y si fuera ilimitado, como cree Crisipo, y afirman que el vacío es una extensión que, aun siendo capaz de alojar un cuerpo, no lo tiene alojado? En los relativos es necesario que si hay una cosa, haya también la otra; si existe lo capaz de alojar, existirá también o es posible que exista lo que puede ser alojado. Pero no hay un cuerpo indefinido, como ellos mismos dicen, que sea capaz de ser alojado en el vacío ilimitado. Tampoco existe, entonces, lo capaz de alojarlo.

418 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 44, 1054B-C

Que fuera del mundo hay un vacío ilimitado y que lo ilimitado no tiene ni principio ni medio ni fin ha sido dicho por él *(sc.* Crisipo) muchas veces[171]. Y es, sobre todo, por esta razón por la que eliminan lo que Epicuro llama movimiento de caída del átomo por sí mismo[172], pues no hay en lo ilimitado diferencia alguna por la que se pueda pensar que una cosa esté arriba y otra abajo.

419 TEMISTIO, *Sobre la «Física»*, pág. 130, 13-17 SCHENKL

Esto hay que preguntar a Crisipo y los suyos: ¿por qué no creer que el mundo sea llevado indistintamente a cualquier parte del vacío? O, ¿por qué pretenden sostenerlo en

Von Arnim), y atribuida expresamente a los estoicos. La conocemos también por ALEJ. DE AFROD., *Cuestiones* III 12, pág. 101 BRUNS *(SVF* II 536), a quien cita Simplicio, y ha sido detalladamente estudiada por SORABJI, *Matter, space and motion*, págs. 125-141.

171 Sobre el vacío exterior ilimitado postulado por los estoicos, cf. CLEOM., *Sobre el movimiento circular*, págs. 6, 11-17 ZIEGLER *(SVF* II 537), 4, 6-7 *(SVF* II 538), 10, 24-12, 5 *(SVF* II 540) y 8, 10-14 *(SVF* II 541), GAL., *De anima pecc.* 7 V, pág. 101 K. *(SVF* II 542) junto con el fr. 155 de *Sobre el vacío* y *Arte física*.

172 Fr. 299 USENER, junto con PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 425D y *Contra Colotes* 1111B. Sobre el movimiento de los átomos, cf. EPICURO, *Carta a Pitocles* 60-61.

ese punto? Pues respecto del no ser desmembrado baste la cohesión que lo mantiene unido[173], pero respecto del mundo provisto de la cohesión que lo mantiene unido, ¿qué lo haría permanecer ahí?

420 AQUILES, *Introducción a Arato* 4, pág. 32 MAAS[174]

Bien estaría dar la razón a Crisipo cuando dice que la estructura del Universo surge a partir de los cuatro elementos, y que la causa de su estabilidad es la equiponderancia *(isobarés)* de éstos, pues dos son pesados, el agua y la tierra, y dos ligeros, el fuego y el aire, y su mezcla es la causa del ordenamiento universal[175]. Pues, así como el mundo, si fuera pesado, caería hacia abajo, del mismo modo se elevaría, si fuera ligero. Pero se mantiene, porque tiene por igual peso y ligereza. El éter, o bien el cielo, (sean lo mismo o diferen-

[173] Sobre la *héxis* que impide la dispersión del mundo, cf. las objeciones de SIMPL., *Com. a la «Física»*, pág. 671 DIELS *(SVF* II 552), quien cita a Alejandro de Afrodisias, y la defensa de CLEOM., *Sobre el movimiento circular*, págs. 10, 24-12, 5 ZIEGLER *(SVF* II 540).

[174] Sobre el argumento de la equiponderancia a favor de la inmovilidad del mundo, cf. HAHM, *Origins*, págs. 111 s. La ascendencia zenoniana del argumento parece confirmada por AR. DÍD., fr. 23, págs. 459-460 DG., en ESTOB., I 19, 4 *(SVF* I 99), pero ALGRA, «Zeno of Citium», págs. 18-19, considera sospechosa esta atribución de Estobeo a Zenón. La cuestión ha sido tratada en detalle también por K. ALGRA, «The early Stoics on the Inmobility and Coherence of the Cosmos», *Mnemosyne* 33 (1988), 155-180, quien establece que el argumento de la equiponderancia no tiene entidad independiente respecto del que apela a la cohesión centrípeta, el único que los primeros estoicos utilizaron para demostrar la inmovilidad y, sobre todo, coherencia del cosmos; el argumento de la equiponderancia, del que sólo es testimonio este texto de Aquiles, surgió como desarrollo del primero para contestar las objeciones, para lo que desarrolló algunas premisas implícitas en el primero: el hecho de que también los elementos ligeros tienden al centro, produciéndose en ellos un equilibrio de fuerzas centrípeta y centrífuga.

[175] Cf. AECIO, I 12, 4 (*SVF* II 571).

te) está en el exterior en forma de esfera, y a continuación, en su interior, está el aire, que también engloba en forma esférica a la Tierra en su exterior. Más adentro hay una tercera esfera, la del agua, que rodea a la Tierra y queda en medio de la Tierra y el aire[176]. La Tierra está en el mismo medio, ostenta la posición del centro y su ámbito como en una esfera, mientras las otras tres o cuatro esferas giran a su alrededor. Sólo la Tierra está quieta. (...)

De que la tierra está firme toman como ejemplo el siguiente. «Si alguien —dicen— pone en una vejiga un grano de mijo o una lenteja y, después, sopla hasta llenarla de aire, resultará que ésta quedará suspendida en el medio de la vejiga. Igualmente, la tierra, empujada por el aire por todos lados con igual impulso, está y permanece en el medio. O, de nuevo, es como si alguien tomara un cuerpo, lo atara por todos lados con cabos y le aplicara exactamente igual fuerza de atracción: resultará que, al estar atraído por igual de todos lados, quedará inmóvil».

421 Eusebio, *Preparación Evangélica* XV 18, 1-3[177]

Cómo piensan los estoicos sobre la conflagración universal.

---

[176] Sobre esta estructura concéntrica del mundo derivada del movimiento propio de cada elemento, cf., *supra,* fr. 415 y Dióg. Laerc., VII 155 *(SVF* II 558), Filón Al., *Quaest in Exod.* II 81 *(SVF* II 561), Escolios a *Teog.* 119 (*SVF* II 563), 116 *(SVF* II 564), 115 *(SVF* II 565) y 397 *(SVF* II 573), Filón de Al., *Quaest. in Gen.* I 64 *(SVF* II 567) y 62 *(SVF* II 568), Cleom., *Sobre el movimiento circular,* págs. 110-112 Ziegler *(SVF* II 572).

[177] Ario Dídimo, fr. 36, págs. 468-469 DG. Eusebio presenta las doctrinas como citas de la obra de Ario. La doctrina de los ciclos del mundo implica la opinión de que el mundo nace *(gennētón),* cf. Clem. de Al., *Estróm.* V 14, 92, 4 *(SVF* II 574), Aecio, II 4,1 *(SVF* II 575), Filón de Al., *De prov.* 9-10 *(SVF* II 577 y 578) y Simpl., *Com. a la «Física»,* pág. 1121 Diels *(SVF* II 576), y se destruye *(phthartón),* cf. Aecio, II 4, 7 *(SVF* II

1 «Los filósofos más antiguos de esta escuela piensan que todo se transforma en éter al cabo de determinados períodos muy largos, cuando todas las cosas se disuelven en un fuego etéreo». A continuación añade *(sc.* Ario):

2 «A partir de esto es evidente que Crisipo no tomó esta fusión *(sýnchusis)* aplicada a la sustancia (pues es imposible), sino aquella que se dice en vez de la transformación *(metabolḗ)*[178]. En efecto, quienes defienden la doctrina de la disolución en el fuego —la que llaman «conflagración» *(ekpýrosis)*— aplicada a la destrucción que sucede al mundo al cabo de determinados períodos muy largos, no tomaron 'destrucción' (*phthorá*) en sentido propio, sino que usan el término 'destrucción' en el sentido de «transformación conforme a la naturaleza». 3 Pues los estoicos son del parecer de que la totalidad de la sustancia se transforma en fuego como en una simiente, y que a partir de ésta cumple la materia de nuevo la misma ordenación cósmica, tal como era antes[179]. Esta doctrina la aceptaron los primeros y más antiguos de la escuela, Zenón , Cleantes y Crisipo[180], pero el discípulo de

585), Lact., *Inst. Div.* II 10 *(SVF* II 588), Dióg. Laerc., VII 141 *(SVF* II 589); esta destrucción se consideraba una 'purificación' *(kátharsis)*, cf. Hipól. Rom., *Refut.* I 21, 4-5 DG *(SVF* II 598). La doctrina es puesta en estrecha relación con Heráclito (cf. frs. B30-31 DK.), cf. Clem. de Al., *Estróm.* V 14, 104, 1 *(SVF* II 590) y Alej. de Afrod., *Com. a los «Meteorológicos»,* pág. 61 Hayd. *(SVF* II 594).

[178] Cf. las distinciones sobre los sentidos de cambio, cf. fr. 408.

[179] La conflagración por el dominio del fuego, Oríg., *Contra Celso* VII 72 *(SVF* II 600), y los frs. 227-228 de *Sobre la Providencia*, de nuevo puesta en relación con Heráclito, Simpl., *Com. a la «Física»,* pág. 480 Diels *(SVF* II 603).

[180] Cf. Arnobio, *Contra las naciones* II 2 *(SVF* I 107): «Quien amenaza al mundo con el fuego y venga cuando el tiempo vaya a consumirse, ¿no cree en Zenón, Cleantes y Crisipo?».

éste y sucesor de la escuela, Zenón, dicen que planteó reservas sobre la conflagración universal[181].

422 Filón de Alejandría, *De la eternidad del mundo* 90

Fabulaciones son éstas de gente artificiosa que maquina contra la verdad. ¿Por qué? Porque, cuando el mundo haya sufrido la conflagración, es imposible que se haya convertido en una suerte de carbón, como se ha demostrado, a causa del abundante elemento terrestre que quedaría, necesario para alojar el fuego —tal vez entonces no lograría dominar la conflagración, dado que permanece el elemento más pesado e inconsumible, o sea, la tierra que no se ha disuelto—; o bien se ha de transformar sea en llama, sea en resplandor: en llama *(phlóx),* según Cleantes, en resplandor *(augḗ),* según Crisipo[182].

---

[181] Zenón, *SVF* I 107. Diels presenta en columna paralela a este párrafo el texto de Estob., I 20, 1e: «Zenón, Cleantes y Crisipo son de la opinión de que la sustancia cambia como en simiente ⟨en⟩ el fuego y, a la inversa, a partir de éste se completa una ordenación tal como la que había antes». Respecto de la versión de Eusebio, la que transmite Estobeo parece entender la recurrencia del ciclo en términos de semejanza más bien que de identidad. Como doctrina que difiere de la de los antiguos, sigue en Estobeo la de Panecio (fr. 69 Van Straaten), en lugar de la de Zenón de Tarso. La disposición sinóptica deja ver claramente la diferencia entre los modos de resumen que siguen respectivamente Eusebio y Estobeo respecto del original de Ario Dídimo. Sobre Zenón de Tarso, fr. 5 *(SVF* III, pág. 209), cf. test. 14 y nota.

[182] Cleantes, *SVF* I 511. En párrafos anteriores (§ 87-88) Filón presenta la división del fuego en tres estados, «carbón» *(ánthrax),* «llama» *(phlóx)* y «resplandor» *(augḗ).* En el primero el tenor neumático que atraviesa la materia terrena se esconde como «acechando», mientras que la llama se eleva una vez alimentado el fuego; resplandor es lo que despide la llama y colabora *(sýnergon,* cf. la tipología de las causas, fr. 462) con los ojos en la visión *(SVF* II 162). El argumento de Filón es que, si en la conflagración todos los elementos se consumen en el fuego, el fuego mismo será también imposible, pues se elimina su alimento material y, con él,

423 Filón de Alejandría, *De la eternidad del mundo* 94-95[183]

Considera ahora, como dice Crisipo, que el fuego que reduce a su propio elemento la ordenación universal es la simiente del mundo que está por constituirse. De lo que sobre este tema ha filosofado nada hay erróneo, en primer lugar, que la generación procede de la simiente y la resolución es en la simiente; después, la doctrina física de que el mundo y la naturaleza son racionales, no sólo dotados de alma, sino incluso de intelecto y, además, de sabiduría. A partir de estos argumentos se construye lo contrario de lo que él pretende: que nunca será destruido.

424 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 14, 38

Dice bien el propio Crisipo cuando, uniendo las cosas similares, enseña que es superior todo aquello que se encuentra en las realidades que son perfectamente completas, como en un caballo más que en un potro, en un perro más que en un cachorro, en un hombre más que en un niño. Así que lo que sea perfecto en la totalidad del Universo se ha de

---

sus formas de llama y resplandor. La conflagración es por tanto imposible, pues no dejaría posibilidad alguna de regeneración *(palingenēsia)*. Filón refuta a continuación el artificio de los estoicos que pretenden que tras la conflagración queda un rescoldo de fuego que da inicio a la nueva ordenación, lo cual es imposible en cualquiera de las tres formas que se le otorgue a ese fuego residual. Cf. Dión de Prusa, XXXVI 55 *(SVF* II 622), donde Dión presenta una alegoría de la unión entre Zeus y Hera que recuerda las representaciones evocadas en test. 1 de *Sobre los fisiólogos antiguos,* y fr. 123 de *Epístolas eróticas.*

[183] Cf. Plut., *Sobre las nociones comunes* 35, 1077B, presenta la doctrina de la reducción seminal del orden del mundo tras la conflagración, que él considera contradictoria con el volumen que adquiere el fuego en ese estado del ciclo, dado que la semilla supone, según los estoicos, una reducción de masa. Cf. un argumento semejante en Fil. de Al., *De aetern.* 101-103 *(SVF* II 619).

dar en algo perfecto y exento. Pero nada hay más perfecto que el Universo, nada mejor que la virtud. Por tanto, la virtud es propia del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta y, sin embargo, se produce en el hombre la virtud. ¡Cuánto más fácilmente en el Universo! Por consiguiente, hay en él virtud. Es sabio y, por ello mismo, un dios.

425 Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica* XV 15, 8[184]

Algunos de esta escuela (*sc.* la estoica) opinaron que la tierra es la parte directora del mundo[185], pero Crisipo opina que es el más puro y refinado éter, por ser lo más móvil y lo que abarca el movimiento total del mundo.

426 Estobeo, I 25, 5[186]

De Crisipo. Crisipo decía que el sol es una masa incandescente *(éxamma),* inteligente, procedente de las exhalaciones del mar[187] y que tiene forma esférica[188].

---

[184] Ario Dídimo, fr. 29, pág. 465 DG. El extracto de Eusebio deja ver de nuevo el modo de trabajar de original de Ario Dídimo, quien a una doxografía común a la escuela hace seguir las doctrinas particulares que suponen una singularidad digna de mención. En la presente, las diferencias son las que conciernen a la identidad del *hēgemonikón* del mundo. Ario menciona la doctrina de Cleantes (quien lo identifica con el Sol, *SVF* I 499), antes de mencionar lo esencial de la de Crisipo.

[185] Por lo extraño de la formulación Diels propuso corregir *gên* en *ouranón*. Isnardi propone identificar en esta alusión las teorías de Arquedemo de Tarso.

[186] Ario Dídimo, fr. 33, pág. 467 DG., que incluye previamente la opinión de Zenón sobre la naturaleza de los astros *(SVF* I 120). El lema que sigue en Estobeo recoge la *dóxa* de Eurípides sobre la naturaleza ígnea del Sol, con la cita de *Fenicias* 3 y del fr. 772 N^2 de la tragedia perdida *Faetonte*. Diels sugiere que estos textos de Eurípides los encontró Ario en la obra de Crisipo.

[187] Para esta descripción de la sustancia del Sol, cf. Aecio, II 20, 4 *(SVF* II 655, que Estobeo atribuye a los estoicos en general y Ps. Plutarco

427 Estobeo, I 26. 11[189]

Crisipo decía que la luna es una masa incandescente *(éxamma)* que sigue al sol, inteligente, procedente de la exhalación de las aguas dulces, por lo que se alimenta de ellas; que tiene forma esférica y se llama mes al periodo de su órbita. Un fase es, dice, la parte que nos es visible de la luna o la luna en la parte que nos es visible.

---

a Cleantes), Dióg. Laerc., VII 144 *(SVF* II 650) y Escolios a Dion. Trac., pág. 668 Bekker. Estas dos fuentes presentan el término *ánamma* en lugar del *athroisthèn éxamma* de Ario. Aecio, II 23, 5, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 890E *(SVF* II 658), describe el curso del sol como guiado por el alimento que le brindan las exhalaciones *(anathymíasis)* de la tierra y el océano, cf. Servio, *Com. a la «Eneida»* I 607 *(SVF* II 659), Escolios a Lucano, VII 15 *(SVF* II 660), Escolios a Teog., v. 276 *(SVF* II 662), Plut., *Isis y Osiris* 41, 467 *(SVF* II 663) y la refutación de Alej. de Afrod., *Com. a los «Meteorológicos»,* pág. 72 Hayd. *(SVF* II 661), de que esta explicación da cuenta de los solsticios. Una de las causas de la conflagración era precisamente el agotamiento de este alimento por parte del sol y los cuerpos celestes, cf. Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 118 *(SVF* II 593), Alej. de Afrod., *Com. a los «Meteorológicos»,* págs. 61-62 Hayd. *(SVF* II 594) y Minuc. Félix, *Octav.* 34, 2 *(SVF* II 595).

188 Cf. Aecio, II 22, 3, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 890D *(SVF* II 654) y Aquiles, *Isag.* 14 *(SVF* II 653).

189 Ario Dídimo, fr. 34, pág. 467 DG., que incluye previamente las opiniones de Zenón y Cleantes. Von Arnim incorpora en el mismo fragmento el texto de Plut., *Sobre la cara de la luna* 25, 940C-D *(SVF* II 677), quien asigna a la luna el alimento de las aguas terrestres. La opinión de Crisipo se distingue por no hacer en principio distinción explícita en la composición material de la luna, cf. Aecio, II 25, 5, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 891B *(SVF* II 669, atribuida a «Posidonio y la mayoria de los estoicos»), 28, 3, en Estob., I 26, 2 *(SVF* II 670) y 30, 5, en Estob., I 26, 4 y Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 892B *(SVF* II 671). Sobre su forma esférica, cf. Aecio, II 27, 1 *(SVF* II 666), quien atribuye la *dóxa* a «Posidonio y los estoicos» y sobre su efecto en la tierra.

428 Estobeo, I 26, 3[190]

Crisipo decía que la luna se eclipsa porque la tierra se le interpone y cae bajo la sombra que ésta proyecta.

429 Estobeo, I 8, 42a[191]

La primavera es la estación del año mezcla del final del invierno y el principio del verano. O la que sigue al invierno antes del verano. El verano es la estación del año que más resulta abrasada por el sol. El otoño es la estación del año que sigue al verano, pero antes del invierno, mezcla (*sc.* de ambas estaciones). El invierno es la estación del año más fría o el aire que rodea la tierra enfriado. Hay dos equinoccios cada año y dos solsticios. Equinoccios, cuando las noches son iguales a los días. De ellos, uno sucede en primavera y el otro, en verano. De los solsticios, uno en verano, otro en invierno.

430 Estobeo, I 31, 7[192]

De Crisipo. Crisipo decía que la neblina es una nube difusa, o aire que tiene espesor. El rocío es humedad que cae

---

[190] Aecio, II 29, 8, pág. 360 DG. Explicación expuesta en Dióg. Laerc., VII 146, atribuida a Tales, Anaxágoras, Platón y los estoicos de acuerdo con los matemáticos en Estob., I 20, 1, y a Platón, Aristóteles, los estoicos y los matematicos en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 891F, formando ambos Aecio, II 29, 6, pág. 360 DG *(SVF* II 676).

[191] Ario Dídimo, fr. 26, pág. 462 DG. La primera parte de este fragmento de Ario constituye el fr. 412. Dióg. Laerc., VII 151, da una relación semejante atribuida genéricamente a los estoicos, pero se inicia con la primavera y define las estaciones teniendo en cuenta no tanto la mezcla de las estaciones como la distancia respecto del sol. La propuesta de Crisipo se asemeja bastante a la que se puede postular para Hipócrates para explicar el régimen anual de los humores.

[192] Ario Dídimo, fr. 35, pág. 468 DG. Dióg. Laerc., VII 153 *(SVF* II 702) para una relación semejante de la lluvia, la escarcha, el granizo y la nieve, ésta última atribuida a Posidonio, fr. 11 E.-K.

de la neblina. La lluvia es caída de agua desde las nubes, tormenta es caída violenta y abundante de agua. El granizo, fragmentación de lluvia congelada. Nieve, nube congelada o congelación de una nube. Hielo es el agua congelada en la tierra. Escarcha, rocío congelado.

431 ESTOBEO, I 29, 1[193]

Crisipo dice que el relámpago es inflamación de las nubes al ser frotadas y reventadas por el viento[194]; el trueno es el sonido que producen; que el trueno y el relámpago se producen simultáneamente en el aire, pero el relámpago nos alcanza antes, porque nuestra vista es más aguda que el oído; cuando el empuje del viento se hace muy violento e ígneo, produce el rayo, cuando el viento sale en bloque y es menos ígneo, tiene lugar el torbellino y, cuando está aún menos encendido, un tifón.

LOS SERES VIVOS Y EL ALMA

432 GALENO, *De la formación del feto* 3, IV, pág. 665 KÜHN

Es necesario haber reflexionado primero sobre la generación de las plantas. Pues a partir de lo necesario para ellas es posible conocer la clase y el número de componentes que necesita el embrión hasta el momento en que es gobernado

---

[193] AECIO, III 3, 13, págs. 369, 34-370, 5 DG. De nuevo, DIÓG. LAERC., VII 153 (*SVF* II 704) da definiciones una relación semejante del relámpago (atribuida a ZENÓN, *SVF* I 117), el trueno, el rayo y el tifón y el torbellino, y, más brevemente, AECIO, III 10, 12 (*SVF* II 705), del trueno, el relámpago, el rayo y el torbellino. Una explicación análoga de estos fenómenos metereológicos se lee en EPICURO, *A Pitocles* 100-105.

[194] Traducimos por viento el término *pneûma* en contexto metereológico, cf. AECIO, III 7, 2, en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* 895AB (*SVF* II 697).

por un alma única, como las plantas. Cuando no se trata expresamente de investigar este tema damos a esta alma el nombre más general de 'naturaleza' *(phýsis)*, propio de la sustancia en su conjunto, que es el que mantuvieron Crisipo y sus discípulos incluso en sus investigaciones más exigentes[195], no como Aristóteles y Platón.

433 GALENO, *Sobre la formación del feto* 4, IV, pág. 674 KÜHN

¿Por qué fue la opinión de Crisipo y de otros muchos filósofos estoicos y peripatéticos sobre el corazón que es el primero de los órganos del animal en surgir, que es por efecto suyo que los demás órganos nacen y que, como corresponde a lo primero que toma forma, es necesariamente el comienzo de venas y arterias[196]?

---

[195] Los estoicos, tal vez llevados de una razón etimológica, se sirvieron del término *phýsis* para designar el tipo de cohesión neumática que corresponde a las plantas *(phytá)* que daría cuenta, de sus funciones y actividades y las distingue de los cuerpos inertes, a cuya cohesión se da el nombre, también genérico, de *héxis* CLEM. DE AL., *Estróm.* II 20, 110, 4 *(SVF* II 714), PS. GAL., *Introd. Med.* XIV, pág. 697 *(SVF* II 716). En rigor, pues, no es apropiado asignarles alma *(psychē),* que está reservado a los seres vivos, cf. GAL., *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VI 3, 8 *(SVF* II 710) y *Sobre las «Epidemias» de Hipócrates* 6 XXVIIB, pág. 251 K. *(SVF* II 715), los cuales incorporan las formas inferiores del *pneûma,* cf. GAL., *Cont. Jul.* 5 XVIIIA, pág. 266 K. *(SVF* II 718). De hecho, el embrión es para los estoicos semejante a una planta, cf. AECIO, V 15, 2, en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* 907C *(SVF* II 756), GAL., *Def. Med..* 2 XIX, pág. 452 K. *(SVF* II 77) y FILÓN DE AL., *De virt.* 138 *(SVF* II 759). La tradición doxográfica enfrenta de este modo a los estoicos con Platón y Aristóteles, cf. TEMIST., *Paraphr. de anim.,* pág. 45 HEINZE *(SVF* II 709).

[196] La posición de Aristóteles sobre el nacimiento del corazón aparece expresa en *Sobre la generación y la corrupción* II 1, 735a22-26 y *Sobre las partes de los animales* III 4, 66610-11. Más adelante (pág. 677 K.), Galeno afirma que los que sostienen esta teoría no lo hacen a partir de pruebas que deriven de la disección ni por demostración lógica, y subraya

434 GALENO, *Sobre la formación del feto* 4, IV, pág. 698 K.

La primera hipótesis la avanzan cuando dicen que el corazón es el primero que nace de todos los órganos. La segunda se añade a ésta, que el corazón configura las demás partes, en la idea de que se ha destruido lo que le dio forma a él, lo que quiera que sea, y ya no existe. Prosiguen y añaden como consecuencia que la parte deliberativa de nuestra alma se asienta en él y, si está la deliberativa, también está la que desea alimentos, según dicen, bebidas, trato sexual y riquezas, así como, evidentemente, la irascible y pendenciera.

435 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 44, 1083A-D

El argumento sobre el aumento es antiguo. Fue ya planteado por Epicarmo, como dice Crisipo[197]. Contra los académicos, quienes dicen que no es nada fácil ni hay solución inmediata, lanzaron ⟨éstos⟩[198] muchas acusaciones, les reprochan que eliminan las prenociones y ⟨filosofan⟩ contra las nociones comunes. ⟨Sin embargo, son ellos mismos los

---

el sinsentido de hacer del corazón el origen o causa *(hypò tês kardíās)* de todos los demás órganos, así como el «director» *(hēgemṓn)* de su generación y gobierno.

[197] Se refiere probablemente al fragmento que conocemos por DIÓG. LAERC., III 11 (fr. 136), quien cita como fuente al historiador Alcimo (*FGrHist* 560 fr. 6). Epicarmo aparece igualmente citado por PLUTARCO en relación a este argumento en *De la tardanza de la divinidad en castigar* 559B y en TESEO, 23,1, así como en el *Comentario anónimo al Teeteto,* Col. LXX, 5-7 BASTIANINI-SEDLEY *(CPF* III, pág. 454), donde junto a Epicarmo se cita a PLATÓN, *Banquete* 207a-b. Al argumento, promovido por los académicos, dedicó Crisipo un libro, cf. fr. 72.

[198] Los mss. presentan en exte punto una laguna de entre cuatro y seis letras que hemos suplido con la propuesta de Cherniss, quien aprovecha la corrrección del verbo anterior en la forma personal que avanza Wyttenbach. La solución de Babut tiene la ventaja de no precisar la corrección del verbo, pero es más amplia de lo que el espacio permite.

que no sólo no⟩ se atienen a ⟨las nociones comunes⟩[199], sino que distorsionan la percepción de los sentidos.

El argumento es simple y éstos *(sc.* los estoicos) aceptan las premisas: que todas las sustancias particulares fluyen y se mueven liberando ciertas partes y recibiendo otras de otro sitio. Los números y conjuntos a los que se suman y que abandonan no permanecen idénticos, sino que devienen otros diferentes, pues la sustancia va sufriendo transformación por las mencionadas entradas ⟨y salidas⟩[200]. Sin justificación alguna se ha impuesto el uso de llamar a estas transformaciones «aumentos» y «disminuciones», cuando más bien convendría llamarlas «nacimientos» *(genéseis)* y «destrucciones» *(phthoraí)*, pues producen el paso de un estado a otro, mientras que lo de aumentar y disminuir son afecciones de un cuerpo que subyace y permanece. Una vez establecidas y dispuestas así las premisas, ¿qué defienden estos abogados de la evidencia, estos cánones de las nociones comunes? Que cada uno de nosotros es un par de gemelos, de naturaleza dual y doble[201], no como creen los poetas que eran los Moliónidas, unidos por ciertas partes y separados por otras[202], sino dos cuerpos que tienen el mismo color, la misma forma, el mismo peso y ⟨ocupan el mismo⟩ lugar, ⟨si bien⟩[203]

---

[199] Los tres suplementos señalados por los paréntesis angulares completan una única laguna en el texto señalada por Wyttenbach. Las soluciones de los editores son muy similares entre sí.

[200] El suplemento es de Van Herwerden.

[201] Cf. PORFIRIO en SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 48, 11-12 KALBF. y *Pap. Oxyrh.*. 3008, 2-18.

[202] Éurito y Ctéato, hijos gemelos de Molíone y Posidón contra los que Heracles luchó en su expedición contra el rey Augias. Se les representa a veces como un ser de dos cabezas, cf. PLUT., *Sobre el amor fraterno* 478C., PS. HES., fr. 17-18 MERK.-WEST, APOLOD., *Bibl.* II 7 (2) 139-141.

[203] El texto presenta una laguna de entre diez y veinte letras que hemos completado con la propuesta de Babut.

no vistos antes por persona alguna. Ellos son los únicos que han visto esta composición, esta doblez y ambigüedad: que cada uno de nosotros es dos sustratos, sustancia el uno, el otro, ⟨cualificado individual⟩[204], y que uno fluye y se mueve sin aumentar ni disminuir, ni en absoluto permanecer tal cual es, mientras que el otro permanece, aumenta y disminuye, y le sucede todo lo contrario que al anterior[205], al que se encuentra connaturalmente unido, ajustado y fusionado, sin dejar a la percepción sitio alguno para aprehender la diferencia.

436 Galeno, *Contra Juliano* 4, XVIIIA págs. 258-260 K.

¿Deberé entonces citar a continuación las palabras de Aristóteles y Crisipo y todos los demás peripatéticos y estoicos en las que atribuyen a la flema y la bilis la causa de las enfermedades, y afirman que hay cuatro enfermedades primeras, del mismo modo que son cuatro los elementos, lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo?, o ¿esto, que vale no ya para llenar uno o dos libros, sino para dejar hasta tres, cuatro y hasta más libros, es mejor dejarlo y contentarnos con los escritos de Platón solamente? Tal vez sea mejor así, y no seguir a este sofista (*sc.* Juliano) en su charlatanería, sino decir sólo esto sobre los peripatéticos y los estoicos y dejar-

---

[204] Hay una laguna de entre seis y ocho letras en el que hay que sólo cabe suplir un término del orden de la cualidad. Wyttenbach propuso *poiótēs* «cualidad» (que acepta Cherniss), pero otros autores consideran preferible restituir el término que designa el cualificado *poión* (Zeller) o, como Babut, el «cualificado individual», *idíōs poión*, que también prefieren L.-S., en la forma de *idíōs poiós* ('individuo cualificado').

[205] El antecedente de esta exposición lo señaló Cherniss en Aristót., *Acerca de la generación y la corrupción* 321b22-34; y su elaboración en el estoicismo posterior puede leerse en Posidonio, fr. 96 E.-K. en Estob., I 20, 7, pág. 462 DG.

los estar. No podrías, ⟨en efecto⟩, encontrar libro alguno de Aristóteles o Teofrasto en el que, acerca de las enfermedades, hayan desarrollado hasta el final su argumento obligados a decir que recuerdan algo ⟨aparte de⟩ lo caliente, lo seco, lo frío y lo húmedo, sino que siempre hacen mención de estos elementos y, con ellos, de las dos bilis, la amarilla y la negra, y no pocas veces las variedades de la flema que ellos explican en detalle, con los nombres de agria, salobre o dulce. Pero tampoco Crisipo lo hace de modo diverso, sino que es en esos términos como habla siempre sobre las enfermedades y los humores. Si alguien estuviera dispuesto a seleccionar los textos sólo de los tres hombres mencionados, llenará no pocos libros, dedicado de esta manera al ocio como lo hacía Juliano en Alejandría; y si quiere, además, seleccionar los discursos de cada uno de los demás estoicos, llenará una biblioteca entera.

437 Galeno, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* IV, pág. 783-784 K.

En este mismo género de sustancia se incluye la que proponen los estoicos, pues pretenden que el alma es un cierto hálito *(pneûma)* como también lo es la naturaleza[206], pero el de la naturaleza es más húmedo y frío, mientras que el del alma es más seco y cálido. De suerte que este hálito es una materia apropiada al alma, pero la forma de esa materia es una mezcla cualificada que resulta en una cierta proporción de la materia aérea y la ígnea. Pues no es posible decir que es sólo aire el alma, ni fuego, pues no permite el cuerpo del ser vivo ni el frío extremo ni el calor extremo, y ni si-

[206] «Naturaleza» *(phýsis)* entendida como se precisa en fr. 432. Para las ideas de proporción, *symmetría* en contexto psicológico, cf. fr. 181 de *Sobre las pasiones.*

quiera el dominio de uno de ellos en una superioridad considerable, dado que, incluso si resulta pequeña la diferencia en la proporción, tiene fiebre el animal a causa de la superioridad desproporcionada del fuego, y pasa frío, palidece y pierde sensibilidad, incluso se vuelve insensible por completo cuando domina el aire. Pues éste, tomado en sí, es frío, pero por la mezcla cn el elemento ígneo se hace templado. Te ha quedado claro, por tanto, que la sustancia del alma, según los estoicos, resulta de la mezcla cualificada de aire y fuego y que Crisipo debe su inteligencia a la mezcla templada de esos elementos, mientras que la estupidez de los hijos de Hipócrates, que ridiculizan los cómicos, se debe al calor desproporcionado.

438 NEMESIO DE ÉMESA, *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 116 y 167 EINARSON

Puesto que circulan determinados argumentos nada despreciables de Cleantes y Crisipo hay que exponerlos, como también las soluciones que han dado de ellos los seguidores de Platón. (...)[207] Crisipo, a su vez, dice: «La muerte es separación del alma respecto del cuerpo. Ahora bien, nada incorporal se separa de un cuerpo, pues tampoco un incorporal está en contacto con un cuerpo. Pero el alma está en contacto y se separa del cuerpo. Luego no es el alma incorporal»[208].

439 TERTULIANO, *Sobre el alma* 5, pág. 6 WASZINK

Mas también Crisipo le tiende la mano *(sc.* a Cleantes) cuando establece que las realidades corpóreas no pueden ser

---

[207] Siguen los argumentos de Cleantes y sus refutaciones, *SVF* I 518.

[208] Sobre la construcción del argumento sobre la corporeidad del alma en este y el siguiente fragmento a partir de planteamientos platónicos y aristotélicos, cf. HAHM, *Origins*, págs. 15-16. Cf. ALEJ. DE AFROD., *Mantisa* II, págs. 117-118 *(SVF* II 792),

abandonadas en absoluto por las incorpóreas, porque ni tan siquiera son tocadas por ellas (de donde también lo de Lucrecio: nada puede tocar o ser tocado si no es un cuerpo)[209]. Ahora bien, cuando el cuerpo es abandonado por el alma, le produce la muerte. Por tanto, es cuerpo el alma, porque si no fuera corpórea no podría abandonar el cuerpo.

440 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica* XIV 21 1-2

De las cosas del alma ninguna huella ni signo se puede encontrar en el cuerpo, aunque alguien se empeñe, como Epicuro y Crisipo, en levantar todas las piedras y en indagar toda facultad del cuerpo para producir las acciones del alma[210].

441 TERTULIANO, *Sobre el alma* VI 8

Tal es, sin embargo, la enorme aplicación de la mente filosófica que con frecuencia no alcanza a ver lo que tiene delante de sus ojos —así lo de Tales, que cayó a un pozo—, y también es muy habitual que, por no entender siquiera sus propias doctrinas, se sospeche de la propia salud —así lo de Crisipo y el eléboro. Tal le ocurrió, pienso yo, cuando aseveró que dos cuerpos no pueden contenerse en uno, apartando la vista y el entendimiento de las preñadas que llevan en el espacio de su único vientre diariamente no ya un cuerpo, sino hasta dos y tres.

442 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1052F

Piensa *(sc.* Crisipo) que el feto se alimenta en el vientre por naturaleza, como una planta[211]. Cuando es dado a luz, el

---

[209] Cf. LUCR., I 305.

[210] Eusebio está citando a Longino, fr. 20 BRISSON-PATILLON.

[211] *Phýsis* es, en efecto, el segundo grado de cohesión, que se atribuye a las plantas, cf. *supra* fr. 432.

hálito, enfriado y templado por el aire, se transforma y se vuelve vivo. Por lo cual no es sin razón que el alma *(psyché)* recibe el nombre por el enfriamiento *(psýxis)*[212]. Pero, a su vez, él mismo *(sc.* Crisipo) considera que el alma es soplo vital más raro y más sutil que la naturaleza, en contradicción consigo mismo[213].

443 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1053C-D

Fuera de esto, su razonamiento (*sc.* de Crisipo) sobre el nacimiento del alma presenta una demostración que contradice su doctrina. Dice, en efecto, que el alma nace cuando el feto es dado a luz, porque el hálito se tranforma a causa del enfriamiento, como si de un temple se tratara. Como argumento de que el alma nace y que lo hace más tarde, se remite al hecho de que los hijos se parecen en los modos y en el carácter a sus progenitores[214]. Es visible la contradicción, pues no es posible que el alma adquiera carácter antes del parto si es que nace con el parto. O bien ocurrirá que, antes de ser alma, sea ya semejante a un alma, lo que quiere decir

---

[212] El juego etimológico se conoce ya desde Platón, *Crát.* 399d y Aristót., *Acerca del alma* I 2, 405b28-29; cf. además Oríg., *Sobre los principios* II 8 3, 155-156 *(SVF* II 808).

[213] Sobre esta idea del nacimiento del alma, además del fragmento siguiente, cf. Plot., IV 7, 8, 1-9 *(SVF* II 804), Tertul., *Sobre el alma* 25, 2 *(SVF* II 805), Plut., *Sobre el principio del frío* 2, 946C, *Sobre las nociones comunes* 46, 1084E, Porfirio, *ap.* Euseb., *Prep. Ev.* XV 11, 4 y Basilio, *Homilía sobre el Salmo 114*, PG 29, col. 489 (incluidos en extracto por Von Arnim en *SVF* II 806), Hipól., *Refut.* I, 21 3-4 *(SVF* II 807). Sobre estos textos, cf. Kohnke, «Γαστὴρ ἐργαστήριον φύσεως», quien localiza un dicho de Crisipo en algunos pasajes de Filón de Alejandría donde se llama al vientre femenino «taller de la naturaleza», cf. *Vida de Moisés* 2, 84, *De aetern. mundi* 66, *Leg. ad G.* 56 y Ps. Gal., *An animal* 1, XIX, págs. 160-162 K. *(SVF* II 638).

[214] El argumento del parecido entre progenitores e hijos había sido utlilizado por Cleantes para probar la corporeidad del alma.

que es por la semejanza y no por no haber nacido aún. Pero si alguien objeta que, puesto que la semejanza se da por la mezcla de los cuerpos, las almas se transforman una vez nacidas, destruirá la prueba de que el alma ha nacido, pues en ese caso es posible también que el alma, aun siendo inengendrada, se transforme al introducirse en el cuerpo por la mezcla que produce la semejanza.

444 DIÓGENES LAERCIO, VII 157

Cleantes dice que todas las almas permanecerán hasta la conflagración; Crisipo que sólo las de los sabios[215].

445 Escolios a HOMERO, *Ilíada* XXIV 66, 3-5 ERBSE[216]

De ahí que Antístenes diga que las almas tienen la misma apariencia que los cuerpos que las envuelven, y Crisipo afirma que tras la separación del cuerpo toman forma esférica[217].

---

[215] Esta distinción en la suerte de las almas es lugar común de la tradición doxográfica, cf. ARIO DÍDIMO, fr. 39, pág. 471 DG, en EUSEB., *Prep. Ev.* XV 20, 6, 2-7, 4 (*SVF* II 809), AECIO, IV 7, 3, en Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 899C y TEOD., *Graec. Affec.* V 23, 5-24, 1 (*SVF* II 810). Otras fuentes elaboran esta distinción por medio de las doctrinas sobre los démones, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 71-74 (*SVF* II 812), LACT., *Inst. Div.* VII 20 (*SVF* II 813), TERT., *Sobre el alma* 54-55 (*SVF* II 814), y escolios a LUCANO, IX 1, pág. 290 Us. (*SVF* II 817).

[216] El comentario es suscitado por los versos de la *Ilíada* que relatan la aparición de Patroclo a Aquiles (XXIII 65-67): «Llegó el alma del mísero Patroclo, / en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos, / en la voz y en las ropas ...». EUSTACIO, *Com. a la «Ilíada»* IV, pág. 682, 13-16 VAN DER VALK, recoge las opiniones de los dos filósofos en términos semejantes, pero señala que Antístenes sigue a los antiguos, mientras que Crisipo no se refiere a Homero. La doctrina de la esfericidad de las almas tras la muerte la transmite también JERÓN., *Epíst.* 108, 24 (*SVF* II 816).

[217] Sobre Antístenes de Atenas, quien prestó una especial atención a la interpretación de los poemas de Homero, cf. test. 16 y frs. 240, 324 y 445. El texto está recogido como fr. 193 GIANN.

446 Estobeo, I 49, 33[218]

Los filósofos herederos de Crisipo y Zenón, y todos cuantos consideran que el alma es un cuerpo, reúnen las facultades como cualidades en un sujeto, y establecen que el alma es como una sustancia previa a las facultades; de estos dos principios juntan un compuesto de partes desiguales. (...) Pero según los que piensan que la vida del alma es únicamente la del compuesto, sea que esté el alma mezclada con el cuerpo, como dicen los estoicos, sea que proporcione al conjunto del animal toda la vida que tiene, como aseguran los peripatéticos, según éstos sólo hay una manera de presencia del alma, la de la participación, o bien la de la mezcla con la totalidad del ser vivo. ¿Cómo, entonces, se dividen *(sc.* las facultades)? Según los estoicos, unas por la diferencia de los cuerpos que subyacen a ellas, pues dicen que diferentes hálitos vitales *(pneúmata)* se extienden desde la parte directora a las diferentes partes del cuerpo, unos a los ojos, otros a los oídos y otros a los demás sentidos. Otras, por la particularidad de una cualidad respecto del mismo sujeto. En efecto, del modo en que la manzana tiene en el mismo cuerpo el dulzor y el aroma, de este modo también la parte directora comprende en sí la representación, el asentimiento, el impulso y la razón[219].

---

[218] Estobeo recoge esta doxografía estoica al extractar la obra de Jámblico, *Sobre el alma*, tras resumir la posición de Platón y Aristóteles. En el texto que hemos omitido Jámblico presenta brevemente la opinión de quienes, como Platón y Pitágoras, piensan que la vida del ser humano es doble. Las opiniones de los estoicos se aproximan en un primer momento a las de los peripatéticos, para después distinguirse en el análisis de las partes del alma.

[219] El texto de Estobeo (Jámblico) parece separar, de un lado, las partes propiamente dichas del alma, que los estoicos distinguían en número de ocho según el grueso de la tradición doxográfica sobre este tópico, cf. *infra*, fr. 448 y Aecio, II 4, 4, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 898E-F

447 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* 103, 23

Pero no pienses que soy yo el primero entre los de nuestra escuela que no me atengo a lo establecido, sino que sigo mi propia opinión: entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo sobre qué sea la marcha. Cleantes dice que es hálito transmitido desde la parte directora hasta los pies, Crisipo que es la parte principal misma[220].

448 Estobeo, III 3, 55

Crisipo el estoico decía que el pensamiento es la fuente de la razón[221].

(SVF II 827), Dióg. Laerc., VII 110 y 157 *(SVF* II 828), Oríg., *Contra Celso* V 47 *(SVF* II 829), Filón. de Al., *De aetern. Mundi* 97, 4-98, 1, *Quaest. gen.* I 75 *(SVF* II 832; Von Arnim reúne en *SVF* II 833 un elenco de pasajes filonianos donde se testimonia esa partición del alma) y Porfirio, en Estob., I 49, 25a, 6-11 *(SVF* II 830); de otro, las potencias específicas de la parte directora del alma, en número de cuatro, cf. Aecio, IV 21, 1-4, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 903AC *(SVF* II 836, que describe la relación entre la parte directora y las demás partes a partir de la imagen del pulpo) y Jámblico, en Estob., I 49, 34, 2-5, Dióg. Laerc., VII 159 *(SVF* II 837). Sobre esta diferencia en el análisis de las partes del alma, cf. Inwood, *Ethics and Human action,* págs. 19-41, quien señala la importancia del texto de Simpl., *Com. a las «Categ.»,* pág 224 *(SVF* III 203) para la adecuada interpretación en el estoicismo del término *dýnamis,* que Estobeo (Jámblico) usa para hablar genéricamente de las diferencias en el alma. Cf. también el fr. 288 de *Sobre el alma.*

[220] Cleantes, *SVF* I 525.

[221] Cf. fr. 294 de *Sobre el alma.* Para el sentido del término 'pensamiento' *(diánoia)* con el que resumen las potencias de la parte directora frente a la sensación *(aísthēsis),* cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 307 y 359 *(SVF* II 849). La imagen de la fuente *(pḗgē),* cf., *infra,* fr. 450 y Gal., *De sympt.* I 8, VII, pág. 139 K. *(SVF* II 855), ilustra la relación entre la parte directora y las demás partes como un flujo pneumático continuo que transmite esencialmente su razón *(lógos)* constitutiva, cf. Dióg. Laerc., VII 159 *(SVF* II 837) y Aecio, IV 8, 1 en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 899D *(SVF* II 850). Un valor semejante tiene también la imagen del pulpo en sede dialéctica, cf. fr. 376.

449 ESTOBEO, I 52, 18[222]

Crisipo *(sc.* dice) que vemos por la extensión *(synéntasis)* del aire intermedio, golpeado por el hálito visual que procede desde la parte directora hasta la pupila y que se extiende en forma de cono en su contacto con el aire circundante cuando el aire es homogéneo. Y que se desprenden de la vista rayos ígneos, no negros ni neblinosos, por lo cual es también visible la oscuridad[223].

450 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo»* 220, pág. 232 WASZINZK[224]

Los estoicos están de acuerdo en afirmar que el corazón es el asiento de la parte directora del alma y que no es la sangre, que nace junto con el cuerpo[225]. Zenón llega a con-

[222] AECIO, IV 15, 3, pág. 406 DG. El texto paralelo del Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 901D, no presenta diferencias significativas. Sobre la visión, cf. fr. 265 de *Libros físicos* y los pasajes de CALCID., *Sobre el Timeo* 237 *(SVF* II 863), ALEJ. DE AFROD., *Mantisa,* págs. 130-131 BRUNS *(SVF* II 864) y GAL., *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 7, 21, 1-2 *(SVF* II 865). Los dos últimos fragmentos transmiten la imagen del bastón, como el fr. 265.

[223] La entrada anterior de AECIO, IV 15, 2 *ap.* Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 901D *(SVF* II 869), transmite con otra formulación la doctrina de la visión en la oscuridad, atribuida a los estoicos en general. Los rayos ígneos aparecen también en la breve noticia de AUL. GEL., V 16, 2 *(SVF* II 872).

[224] Incluido por von Arnim, junto con el siguiente, entre los textos pertinentes al libro *Sobre el alma.* Las observaciones de TIELEMANN, *Galen & Chrysippus,* pág. 147, nota 2, hacen conveniente la reserva acerca de esta adscripción.

[225] Para esta distinción característica de la tradición doxográfica, cf. TEOD., *Graec. affec.* V 22, 7-23, 1 (citado en *SVF* II 838), que distingue a los estoicos de filósofos como Empédocles que situaban el alma en la sangre. TERT., *Sobre el alma* 1 5-6, se refiere probablemente al Crisipo médico como defensor de esta opinión, junto con Praxágoras y Apolodoro, y les da como antecedentes a Orfeo y Empédocles. Von Arnim recoge tres pasajes de Galeno, cf. GAL., *De usu part.* VI 17, III pág. 286 K. *(SVF* II

siderar que el alma es aliento o espíritu de este modo: «Aquello por cuyo abandono el animal muere es ciertamente el alma; el animal muere cuando el aliento lo abandona; luego el alma es el aliento natural»[226]. Sigue Crisipo: «Sin duda respiramos y vivimos —dice— con una sola y misma cosa; respiramos por el hálito natural; luego vivimos también por el mismo hálito. Pero vivimos por el alma; así resulta que el alma es el hálito natural[227].

»Encontramos —dice— que ésta se divide en ocho partes, pues consta de la directora y los cinco sentidos, además, la sustancia vocal y la capacidad de engendrar y procrear. Además, las partes del alma fluyen del asiento del corazón como de la boca de una fuente, se extienden por el conjunto del cuerpo y todos los miembros hasta que lo llenan por doquier de hálito vital, lo rigen y lo gobiernan por incontables virtudes diferentes: lo nutren, lo hacen crecer, lo mueven, lo regulan con movimientos propios, lo empujan con los sentidos a obrar y el alma toda expande los sentidos, que son sus funciones, como si fueran ramas, desde aquella su parte directora como desde un tronco, para que sean mensajeros de aquello que perciben, mientras que ella misma juzga como un rey lo que le han anunciado. Además, lo que se percibe son compuestos, como cuerpos que son, pero con cada sen-

---

781), *In Hipp. Epid. VI* 5, XVIIB, pág. 246, 14-247, 3 (*SVF* II 782) y *De usu resp.* 5, VI, pág. 502 K. (*SVF* II 783) donde se expone la idea de que el alma se alimenta de las emanaciones de la sangre, aunque atribuida sólo en el último fragmento a los más ilustres filósofos y médicos.

[226] *SVF* I 138.

[227] Cf. un argumento semejante sobre la identidad de respirar y vivir en Tert., *Sobre el alma* 10, 7 (*SVF* II 784). El *pneûma* como sustancia del alma es doctrina fundamental de los estoicos, cf. Nemes., *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 2-9 (*SVF* II 773, junto con Tert., *Sobre el alma* 5, 2), Diòg. Laerc., VII 156-157 (*SVF* II 774), Gal., *De simpl. med.* V 9, XI, pág. 731 K. (*SVF* II 777), Aecio, IV 3, 3 (*SVF* II 779).

tido se percibe una sola cosa determinada: éste, los colores, otro, los sonidos, aquél discierne los sabores de los jugos, éste, los efluvios de los olores, aquél, lo áspero y lo suave por el tacto. Y todo esto en el presente, pues no recuerda sentido alguno sensaciones pasadas ni barrunta las futuras».

Lo propio de la deliberación y consideración interior es entender la afección de cada sentido y colegir de aquello que anuncian qué sea aquello, así como aceptar lo presente, recordar lo ausente y prever lo que ha de venir. El mismo (*sc.* Crisipo) define así la deliberación interior del alma: «La fuerza capaz de razón es un movimiento interno del alma».

Tienen también las fieras mudas parte directora del alma por la que distinguen los alimentos, se forman imágenes, esquivan las trampas, saltan por encima de escarpaduras y precipicios y reconocen a los allegados; ciertamente no es racional, pero, con todo, sí natural. Sólo el hombre de entre los seres mortales tiene uso de la parte principal del alma para el bien, es decir de la razón, como dice Crisipo mismo. «Como la araña en el centro de su tela tiene en sus patas los cabos de todos los hilos, de modo que, si una bestezuela cae en cualquier parte de la tela, inmediatamente lo percibe, así la dirección del alma, que tiene su asiento en el medio del corazón, sostiene los cabos de los sentidos, para poder reconocer inmediatamente lo que le anuncien»[228]. Dicen también que la voz se despide de lo profundo del pecho, es decir, del corazón, cuando el aliento presiona en el seno del corazón, por donde una vía cubierta de nervios se interpone y separa el corazón de ambos pulmones y los demás órganos vitales; por el cual aliento, con el concurso de la lengua que golpea y da forma a las estrecheces de la garganta, junto con los demás órganos vocales, se producen los sonidos articu-

[228] Para esta imagen del alma, SAMBURSKY, *Stoic Phyicis*, págs. 123-124, señala el antecedente de HERACLITO, 22 B 67a DK.

lados, los elementos del habla, de modo que salgan a la luz los movimientos escondidos del pensamiento. Esto lo llama más adelante la parte principal del alma.

451 Tertuliano, *Sobre el alma* 14, 2 y 15, 6, pág. 20 Waszink

14, 2. Se divide el alma en partes, ya sea en dos como hace Platón, en tres, como hace Zenón, en cinco y seis, como Panecio, en siete, como hace Sorano, en ocho como hace Crisipo y hasta en nueve, como hace Apolófanes, pero algunos estoicos lo hacen en doce partes, y hasta en dos más, como Posidonio.

... 15, 6. También Protágoras, también Apolodoro y Crisipo son de esta opinión *(sc.* que la parte directora está en el corazón)[229].

452 Filodemo, *Sobre la piedad (Pap. Here.* 1428), col. IX 9-x 8 Henrichs[230]

Sin embargo, algunos estoicos dicen que la parte directora está en la cabeza, pues es la inteligencia *(phrónesis)*,

---

229 Sobre estos pasajes de Tertuliano (que sigue a Sorano) y la tradición doxográfica que recogen, cf. Mansfeld, «Doxography and Dialectic», págs. 3099-3108. La primera parte de este texto no está recogida en *SVF*. La partición en ocho partes es la que encontramos com doctrina estoica, cf. fr. 288 de *Sobre el alma* y fr. 441 y notas. En lugar de Protágoras, de cuyas opiniones sobre el alma nada sabemos, tal vez deba leerse «Praxágoras», médico del siglo iv cuya influencia en Crisipo es bien conocida, cf. fr. 302 de *Sobre el alma*. La ubicación de la dirección del alma en el corazón por parte de los estoicos es un tópico de la literatura doxográfica, cf. Diόg. Laerc., VII 159 *(SVF* II 837), Aecio, IV 5, 6, en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 899A *(SVF* II 838), Alej. de Afrod., *Sobre el alma,* págs. 97-98 *(SVF* II 839) y constituye un de los centros de la refutación que emprende Galeno de la psicología unitaria de Crisipo, sobre la cual cf. fr. 288 de *Sobre el alma*.

230 Von Arnim incorpora al fragmento una referencia a Oríg., *Contra Celso* VIII 67.

por lo que es llamada también Metis[231]. Crisipo, por el contrario, *(sc.* dice) que la parte directora está en el pecho, y que allí nació Atenea, que es la inteligencia, pero por el hecho de que la voz se desprende de la cabeza se dice «de la cabeza»; «por obra de Hefesto» *(sc.* se dice) porque la inteligencia surge por el arte *(téchnē);* que Atenea se dice como 'Atrena'; que *(sc.* Atenea se llama) Tritónide y Tritogenia porque la inteligencia se compone de tres discursos, físicos, éticos y lógicos; y asimila sus demás nombres e indumentaria seductoramente a la inteligencia[232].

Destino y determinación

453 Teodoreto de Ciro, *Cura de las afecciones de los griegos* VI 12, 7-14, 3 Canivet[233]

Dan *(sc.* los estoicos) a la Providencia *(Prónoia)* ese nombre porque administra el Universo con vistas a lo útil, y

---

[231] Cf., sobre esta disputa entre los estoicos y la interpretación alegórica del mito del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, a partir de los versos de *Teog.* 886 y ss., cf. fr. 314 de *Sobre el alma,* donde se define la inteligencia como *mêtis* en relación con las artes o técnicas *(téchnai),* cf. Cornuto, *Teol.*, pág. 35 Lang. Cf. A. Heinrichs, «Toward a New Edition of Philodemus' *De Pietate*», *GRBS* 13, 1972, págs. 94-96.

[232] Dos interpretaciones etimológicas características de la exégesis estoica de los poetas. Crisipo sugiere la vinculación etimológica del nombre *Athēnâ* con el verbo *athréō* «observar», «considerar», cf. Cornuto, *Teol.,* pág. 36 Lang. En los dos epítetos *tritónide* y *tritogéneia* Crisipo leía el numeral tres, que correspondería a la partición de la materia filosófica vigente entre los estoicos, cf. Cornuto, *Teol.,* pág. 37 Lang, e Introducción, págs. 51-55. Sobre la rica actividad etimológica a la que dio lugar la figura de Atenea en sede filosófica, especialmente en el estoicismo, cf. Buffière, *Mythes d'Homère*, esp. págs. 279-289.

[233] A este texto precede una relación de la etimología de las Parcas muy semejante a las de Estobeo y Eusebio que hemos recogido en los frs.

a la misma Adrastea, porque nada se le escapa *(apodidráskei)*[234]. Y no sólo Demócrito, Crisipo y Epicuro afirman que todo sucede por necesidad cuando llaman necesidad al Destino, sino que también el famoso Pitágoras dijo que la necesidad ciñe el mundo, y Parménides llamó a la necesidad Diosa, Justicia y Providencia, y Heráclito dijo que todo sucedía conforme al Destino y también él llamó al Destino necesidad. Crisipo el estoico dijo que en nada se diferenciaba lo necesitado de lo destinado, y que el Destino es movimiento eterno, continuo y ordenado.

454 Calcidio, *Comentario al «Timeo»* 144[235]

Es así que algunos piensan que se puede plantear una diferencia entre Providencia *(prouidentia)* y Destino *(fatum),*

---

106 y 107 de *Sobre el Destino* e *infra* fr. 470. El texto de Teodoreto aporta la relación doxográfica más completa, frente a las fuentes que usualmente permiten la reconstrución de Aecio, I 27, pág. 322, DG. La de Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 884F, no incluye referencia alguna a Crisipo (aunque sí una genérica a los estoicos), y la de Estobeo, I, 5, 15, presenta un texto lacunoso en el que hay que suplir precisamente el lema «Crisipo», así como el comienzo de la definición del Destino, ya que se lee tan sólo «ajustado por entrelazamiento de las partes». Por lo demás, Teodoreto amalgama los capítulos doxográficos, diferenciados en las otras fuentes, de Aecio, I 25, pág. 321 DG, «Sobre la necesidad» (Pitágoras, Parménides, Demócrito) y Aecio, I 27, pág. 322 DG, «Sobre el Destino» (Heráclito, Crisipo). Von Arnim incluye en este número la entrada de la *Suda, s.v.* «Destino» *(heimarménē),* E 412: «Los filósofos dicen que es una sola cosa Dios, Intelecto y Destino, y que se le dan otras denominaciones. Y es el Destino causa continua de todas las cosas, o razón conforme a la que el mundo se desarrolla, o cierto encadenamiento o unión intransgredible por una causa ineluctable».

[234] Cf. Euseb. de Ces., *Prep. Evang.* XV 15, 7.

[235] Los textos de Calcidio (cf., *infra,* fr. 457) pertenecen a la sección del comentario dedicada a las doctrinas sobre el destino y la providencia (§§ 142-190), sobre la cual cf. J. den Boeft, *Calcidius on fate, his doctrine and sources,* Leiden, 1970. La exposición de Calcidio muestra afinidades

aun cuando la cosa misma sea una sola. En efecto, la Providencia es la voluntad de Dios y, a su vez, su voluntad es la serie de las causas. En tanto que su voluntad es la Providencia, pero, en tanto que es también la serie de las causas, recibe el nombre de Destino[236]. De lo cual resulta que lo que es conforme al Destino es también por obra de la Providencia. E igualmente, que lo que es conforme a la Providencia también sea por obra del Destino, como piensa Crisipo. Otros, sin embargo, piensan que lo que proviene del poder de la Providencia se cumple fatalmente, pero no todo lo que

---

con los textos del NEMESIO, *De la naturaleza del hombre* (fr. 467) y Ps. PLUTARCO, *Sobre el destino* (fr. 603), reveladores de una dependencia común de las doctrinas medioplatónicas.

[236] Según BOBZIEN, *Determinism and Freedom*, pág. 46 nota 77, la definición de Destino como «encadenamiento *(series, heirmós)* de causas» no debe atribuirse a Crisipo, sino que se debe al estoicismo posterior, aunque sea en el espíritu de Crisipo quien, creemos, difícilmente se hubiera resistido a una relación etimológica con *heimarménē*. Con todo, la etimología preferida era más bien la que la relacionaba con *eiroménē*. Esta definición aparece en un buen número de fuentes recogidas por Von Arnim atribuida genéricamente a los estoicos, cf. AECIO, I 28, 4, en Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 885B *(SVF* II 917) NEMES., *Sobre la naturaleza de los dioses* 37 *(SVF* II 918), ALEJ. DE AFROD., *Mantisa,* pág. 185 BRUNS *(SVF* II 920), CIC., *De div.* I, 55, 125-126 *(SVF* II 921), AGUST., *Ciudad de Dios* V 4 *(SVF* II 932). Como ha señalado HANKINSON, «Cicero's rope», *Polyhistor*, págs. 185-205, en la imagen del encadenamiento debe destacarse no la relación entre momentos discretos de una serie, sino, sobre todo, la idea de entrelazamiento estrecho *(eirō)* hasta formar un continuo, que se expresa mejor con la imagen de la cuerda que encontramos en Cicerón. El rasgo fundamental de ese lazo es el de continuidad en el despliegue ordenado de una determinación puesta en juego por la fuerza neumática de una razón única. El término preferido por Crisipo pudo ser más bien el de *epiplokḗ* (cf., *supra,* fr. 446 nota) o *symplokḗ,* cf. AECIO, I 27, 2, en PLUT., *Máximas de filósofos* (donde se señala la relación con Platón), PLOT., III 1, 4 *(SVF* II 934).

sucede por el Destino proviene, a su vez, de la Providencia, como Cleantes[237].

455 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1056D-E

No una ni dos veces, sino por doquier, sobre todo en todas sus obras sobre física, ha escrito *(sc.* Crisipo) que se dan muchos impedimentos y obstáculos a las naturalezas y los movimientos particulares, pero ninguno al Universo.

456 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 34, 1076E

Si, como dice Crisipo, ni la más pequeña de las partes puede estar de otro modo que conforme a la voluntad del Dios, sino que todo animal tiene tal disposición y se mueve por naturaleza tal como aquél lo conduce y aquél lo orienta, sostiene y dispone,

He ahí una voz más ruinosa que aquella[238].

457 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo»* 160-161, págs. 193-195 WASZINK

160 Dicen *(sc.* los estoicos discípulos de Crisipo): «Si el Dios conoce todo desde el principio antes de que suceda y no só-

---

[237] *SVF* I 551. Cf. sobre este texto, M. DRAGONA MONACHOU, «Providence and fate in Stoicism and pre-Neoplatonism: Calcidius as an authority on Cleanthes theodicy», *Philosophia* 3 (1973), 262-306. La identificación de hado y providencia en la divinidad según los estoicos, cf. ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino*, 31, pág. 203 *(SVF* II 928) y AGUST., *La ciudad de Dios* V 4 *(SVF* II 932).

[238] Trímetro yámbico de autor desconocido asignado tanto a tragedia (fr. 417 N^2) como a comedia (fr. 743 K.-A.), que Babut considera más probable a partir del paralelo de ARISTÓF., *Asamb.* 1053 y 1070, como parodia de versos trágicos. Crisipo expuso la idea de determinismo absoluto en estos términos primero en el *Sobre la naturaleza*, cf. fr. 250. ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino,* pág. 175 BRUNS *(SVF* II 936) es un ejemplo de la recepción posterior de esta formulación.

lo las cosas celestes que se sostienen por una necesidad feliz de perpetua bienaventuranza como si de un cierto Destino se tratara, sino también nuestros planes y voluntades; y si conoce también aquella naturaleza contingente y tiene en su poder lo pasado, lo presente y lo futuro, y no puede el Dios equivocarse, entonces todas las cosas están dispuestas y decretadas con certeza desde el principio, tanto aquellas que se dice que están en nuestro poder como las fortuitas y que no dejan de estar sujetas a los azares». Además, como quiera que todas estas cosas ya están decretadas, concluyen que todo lo que sucede sucede por el Destino. Incluso las leyes, las exhortaciones, las reconvenciones y las disciplinas y cualquier cosa de ese género, todo se sostiene por los lazos del Destino, dado porque, si está decretado que le suceda algo a alguien, al mismo tiempo está decretado en beneficio y provecho de quién le debe suceder. Por ejemplo, si a alguien le ha de suceder que llegue a salvo de la navegación, no le sucederá esto si no es teniendo un determinado capitán que gobierne la nave; o, si a una ciudad le ha de tocar servirse de buenas instituciones y costumbres, debería esto ocurrirle como a Esparta por las leyes de Licurgo. Además, si alguien ha de ser justo en el futuro, a éste la educación de sus padres ha de serle de ayuda para alcanzar la justicia y la equidad.
De igual modo dicen ser manifiesto que las artes caen bajo 161
el decreto del Destino, porque también en este caso está ya de antemano prefijado qué enfermo habrá de recuperar la salud y con qué médico. Sucede de hecho con frecuencia que un enfermo sea curado no por un médico, sino por un inexperto, como quiera que así sea la condición prevista por el Destino. La misma razón se aplica al caso de las alabanzas y las reprensiones, los castigos y los premios. De hecho, ocurre con frecuencia que, si el Destino se opone, lo que está correctamente hecho no sólo no procura alabanza ningu-

na, sino, por el contrario, reprensión y castigo. «Y en cuanto a la adivinación —dicen—, demuestra claramente que los eventos están decretados desde hace ya tiempo, pues si no precediera el decreto, no podrían alcanzar los adivinos razón de aquéllos. Y los movimientos de nuestras almas no son otra cosa que obediencia a los decretos del Destino, como quiera que sea necesario que se obre por nuestro intermedio por obra del Destino. Los hombres reciben así la función de las cosas que llamadas «sin lo que no puede hacerse que..»[239], del mismo modo que, sin el lugar, no es posible el movimiento o el reposo».

458 CICERÓN, *Sobre el destino* 4, 7-5, 9[240]

Despidamos a Posidonio con nuestro reconocimiento[241], como es justo, y volvámonos a los lazos de Crisipo y repliquémosle, primero, respecto de la conexión[242] misma entre las cosas, que más tarde nos ocuparemos del resto. Vemos cuán grande es la diferencia entre las naturalezas de los lugares, que unos son saludables y otros insalubres, que en unos hay catarrosos casi hasta el desbordamiento, en otros

[239] Cf. PROCLO, *Com. al «Timeo»* 143a, II pág 15-24 DIEHL.

[240] Un detallado análisis de este texto incluido en el fr. 462 se encuentra en SEDLEY, «Chrysippus on psychophysical causality», en BRUNSCHWIG, NUSSBAUM, *Passions and Perceptions*, págs. 313-331.

[241] Posidonio, a quien Cicerón ha reconocido como maestro, ha sido el blanco de la refutación en los párrafos 5-6 (fr. 104 E.-K.). Cicerón vuelve su atención a Crisipo, quien constituye el centro de sus ataques en los pasajes perdidos.

[242] *Contagione* es la lectura de los mss. que ha suscitado diversas propuestas de correción, entre las que Sedley destaca la de Turnebus *cognatione.* En cualquier caso, Cicerón parece traducir la noción estoica de la *sympátheia* que mantiene en conexión el Universo; otras tentativas de traducción son apuntadas por Sedley en CIC., *Sobre la adivinación* II 34 *(coniunctio naturae, concentus, consensus)* y 124 *(conuenientia et coniunctio naturae).*

son completamente secos y adustos, y que muchas otras son las diferencias que distinguen en gran medida un lugar de otro. Hay en Atenas un cielo ligero, por el cual sus habitantes tiene fama de agudos; denso lo hay en Tebas, por cuya causa los tebanos son lerdos y vigorosos[243]. Sin embargo, no será aquel cielo ligero el que haga que alguien escuche a Zenón, a Arcesilao o a Teofrasto, ni aquel craso, que alguien compita en Nemea más que en el Istmo. Distingue 8
aún más. ¿Qué puede importar la naturaleza del sitio para que paseemos en el Pórtico de Pompeyo[244] y no en el Campo de Marte? ¿O contigo y no con otra persona? ¿O en los Idus y no en las Calendas? Por tanto, así como para determinadas cosas la naturaleza del lugar es de algún modo pertinente, mas no para otras, también de este modo vale la posición de los astros para determinadas cosas, pero, sin duda, no valdrá para todas. «Pero, puesto que las naturalezas de los hombres son diferentes, de suerte que a algunos gustan las cosas dulces y a otros las muy amargas, y unos son voluptuosos, otros, irascibles, crueles o arrogantes y otros se espantan de tales vicios, así pues —dice—, puesto que es tanta la distancia de una naturaleza a otra, ¿qué hay de admirable en que estas disimilitudes hayan sido producidas por causas diferentes?». Cuando así argumenta, no ve de 95
qué se trata ni en qué consiste la cuestión[245]. Pues no es el caso de que, si unos son más inclinados a ciertas cosas y

---

[243] La agudeza de Atenas por la calidad sutil de su aire era tan tópica (Platón, *Tim.* 24c) como la lentitud de los tebanos y el contraste de ambos, cf. Cic., *Tusc.* I 80 y Estrab., II 3, 7 (de Posidonio, fr. 49 E.-K.)

[244] El Pórtico que mandó construir este general en 55 a. C., donde fue asesinado César en los Idus de Marzo del año 44 a. C. Algunos comentaristas no han dejado de ver en este ejemplo una alusión velada de Cicerón al acontecimiento.

[245] O bien, «en qué consiste la causa», como propone Sedley, «Chrysippus on psychophysical causality », pág. 315, nota 7.

otros a otras por causas naturales y antecedentes, por ello mismo también haya causas naturales y antecedentes de nuestras voluntades e inclinaciones, pues nada habría en nuestro poder si esto fuera así. En realidad, admitiremos que el ser agudos o torpes, fuertes o débiles no está en nuestro poder. Pero quien por ello piensa que se impone también que no está en nosotros ni siquiera el sentarnos o pasear, no ve qué cosas se siguen de cuáles. Pues del modo en que nace gente ingeniosa o lenta por determinadas causas antecedentes y también gente fuerte o débil, no se sigue, sin embargo, que también esté fijado y establecido por causas principales que ellos estén sentados y paseen o realicen determinada acción.

459 Cicerón, *Sobre el Destino* 10, 20-21

20 Crisipo concluye del modo siguiente: «Si hay un movi-
miento sin causa, no toda proposición (que llaman los dia-
lécticos *axíōma)* será o verdadera o falsa; pues lo que no
tenga causas eficientes *(efficientes),* eso no será ni verdade-
ro ni falso. Pero toda proposición es o verdadera o falsa.
21 Luego no hay movimiento sin causa. Si esto es así, todo lo
que sucede sucede por causas previas *(antegressae);* y si es-
to es así, todo sucede por el Destino. Resulta, por tanto, que
todo lo que suceda sucede por el Destino»[246]. En este punto,
si quisiera adherirme a Epicuro y negar que toda proposi-
ción es verdadera o falsa, preferiría recibir ese golpe que
aceptar que todo ocurre por obra del destino; aquella afir-
mación precisa discusión, pero ésta es intolerable. Por eso,

[246] El argumento se funda en el principio de bivalencia rigurosamente defendido por los estoicos en la definición de la proposición *(axíōma,* que Cicerón traslada al latín en este pasaje por *enuntiatio),* cf. fr. 1 de *Definiciones dialécticas.* Un análisis muy detallado del argumento en Bobzien, *Determinism and freedom*, págs. 61-86 y Duhot, *Causalité*, págs. 196 s.

todo el esfuerzo de Crisipo se concentra en persuadirnos de que todo *axíōma* es o verdadero o falso. En efecto, así como Epicuro teme que, si admite esto, habrá también de admitir que lo que sucede sucede por el Destino (pues si una de la dos alternativas es verdadera desde la eternidad, será también cierta y, si es cierta, también necesaria; de este modo piensa que se afirman a la vez el Destino y la necesidad)[247], así también Crisipo temió que, de no hacer admitir que toda proposición que se enuncie es o verdadera o falsa, no podría sostener que todo sucede por el Destino y por causas eternas de lo que ha de ocurrir[248].

460 Cicerón, *Sobre el Destino* 6, 12-8, 15[249]

Así pues, sean los principios de los astrólogos de este 12
modo, por ejemplo, «Si alguien nace al elevarse la Canícu-

---

[247] Fr. 281 Usener.

[248] Cicerón revisa a continuación la solución epicúrea de defender movimientos sin causa (22-23) y expone la observación de Carnéades sobre la inutilidad de este concepto: los epicúreos pueden perfectamente defenderse de Crisipo, pues aceptan la posibilidad de movimientos voluntarios del alma que no pueden considerarse del mismo tipo que las temidas causas antecedentes, sino que son *in nostra potestate* (23-25). Es bastante plausible que también haya que considerar una cita de Crisipo el párrafo 26 (que falta en *SVF*), en el que Cicerón presenta en estilo directo la contestación a la cuestión de por qué no se da el principio de ambivalencia si no se concede el de que todo sucede por el destino: «'Porque —dice *(sc.* Crisipo)— las cosas futuras verdaderas no pueden ser aquellas que no tienen causas por las que han de suceder *(futura)*; es necesario, por tanto, que tengan causa las cosas verdaderas; así, cuando ocurran, habrán ocurrido por el Destino'». Cf. Bobzien, *Determinism and freedom*, págs. 67-68.

[249] Contestando a Crisipo (cf. fr. 451), Cicerón acaba de afirmar la posibilidad de corregir ciertos vicios que derivan de las causas naturales por medio del esfuerzo humano, pero considera que la aceptación de las prácticas adivinatorias dejaría sin validez sus propuestas, y daría apoyo al determinismo crisipeo. En el texto que sigue emprende la refutación de la adivinación como si interpelara directamente a Crisipo. Cicerón establece

la[250], éste no morirá en el mar». Cuídate, Crisipo, de no abandonar tu causa por la que tienes trabada una gran lucha con Diodoro, el gran dialéctico[251]. Pues si es verdad lo que está unido condicionalmente como «Si alguien nace al elevarse la Canícula, éste no morirá en el mar», también será verdad aquello de «Si Fabio nació al elevarse la Canícula, Fabio no morirá en el mar». Es así que se oponen entre sí que Fabio naciera al elevarse la Canícula y que Fabio hubiera de morir en el mar; y, puesto que es cierto de Fabio que nació al elevarse la Canícula, se oponen entre sí también que Fabio exista y que Fabio haya de morir en el mar. Luego esta conjunción resulta de cosas opuestas, «Fabio existe y Fabio habrá de morir en el mar», porque, tal como está propuesta, no puede suceder en absoluto. Luego «Fabio morirá en el mar» pertenece al género de lo que no puede suceder. Por tanto, todo lo falso que se diga en futuro no puede suceder.

---

que llamará *percepta* a lo que los estoicos llaman en griego *theōrēmata* «principios» como fundamento de cualquier arte que se pretenda tal, cf. *Anecd. Gr. Paris.* ed. CRAMER vol. I pág. 171 *(SVF* II 214). En este sentido, los *theōrēmata* tiene una función en la doctrina de las virtudes, consideradas por los estoicos como artes (ESTOB., II 7, 5b), y su interrelación, cf. ESTOB., II 7, 5b1 *(SVF* III 278). El término también podía traducir *katálēpsis,* cf. CIC., *Lúculo* 22 y *Sobre la naturaleza de los dioses* II 148. Un detallado análisis de los argumentos para evitar que la necesidad pase del antecedente al consecuente, cf. R. SORABJI, *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles,* México, 2003, págs. 116-123.

[250] Se refiere a la estrella Sirio cuyo orto helíaco marcaba en la Antigüedad el comienzo del verano, cf. fr. 276 de *Tesis físicas.* En la latitud de Atenas en el año 43 a. C. era el 29 de Julio.

[251] Sobre Diodoro Crono y sus teoría de la modalidad a partir de la cual Crisipo define sus posiciones, cf. fr. 10 de *Sobre los posibles* y notas. Cicerón considera que la posición de Crisipo sobre la adivinación lo obliga a coincidir con Diodoro respecto a la convergencia de necesidad y posibilidad, pese al propio Crisipo.

Pero esto, Crisipo, es lo último que quieres, y es preci- 13 7
samente sobre este punto sobre el que tienes tu rivalidad con Diodoro. Pues aquél dice que sólo puede suceder aquello que es verdadero o será verdadero, dice que lo que haya de ser es necesario que suceda y niega que pueda suceder lo que no haya de ser. Tú dices que incluso cosas que no serán pueden suceder, como que esta piedra preciosa se rompa, aunque nunca haya de suceder, y que no fue necesario que Cípselo reinara en Corinto, aunque mil años antes lo hubiera anunciado el oráculo de Apolo[252]. Pero si tú admites estas predicciones divinas, deberás contar también entre las cosas que no pueden suceder lo que de falso se dice sobre el futuro, como si se dijera que Escipión el Africano no tomará Cartago; y si se dice verdad sobre el futuro y de tal manera ocurre, has de decir que era necesario, lo cual es la suma de
la opinión de Diodoro, opuesta a la vuestra. En efecto, si es 14
verdadera la implicación «Si has nacido al elevarse la Canícula, no morirás en el mar» y el antecedente en la implicación «Tú has nacido al elevarse la Canícula», es necesario —pues todo lo que se dice verdadero sobre el pasado es necesario en la opinión de Crisipo, en desacuerdo sobre este punto con Cleantes, pues son inmutables y no pueden cambiar de verdadero en falso[253]—, pues bien, si el antecedente de la implicación es necesario, el consecuente se hace también necesario. Aunque Crisipo, ciertamente, no es del parecer de que esta consecuencia sea válida en todos los casos. Pero, con todo, si hay una causa natural para que Fabio no muera en el mar, Fabio no puede morir en el mar.

[252] La historia de Cípselo como tirano de Corinto la conocemos por HERÓD., V 92 ss.

[253] La diferencia con Cleantes respecto al argumento dominador de Diodoro Crono se encuentra recogida en el fr. 10 de *Sobre los posibles*.

8 15 En este punto Crisipo se altera y pretende engañar a los caldeos y los demás adivinos y que no utilicen implicaciones para presentar sus principios, como «Si alguien ha nacido cuando se eleva la Canícula, ése no morirá en el mar», sino que se expresen más bien de este modo: «No es cierto que ha nacido cuando se eleva la Canícula y que muere en el mar». ¡Qué salida más risible! Para no caer en Diodoro, enseña a los caldeos el modo en que conviene presentar sus observaciones. Pregunto, entonces, si los caldeos se expresan de modo que, en lugar de implicaciones indefinidas, formulan negaciones de conjunciones indefinidas, ¿por qué no podrían hacer lo mismo los médicos, los geómetras y los demás?

461 Cicerón, *Sobre el Destino* 13, 30

Esta argumentación es criticada por Crisipo[254]. «Pues algunas cosas en la naturaleza —dice— son simples, otras conectadas. Simples: «Morirá Sócrates en determinado día». Para éste, haga lo que haga, está determinado el día de su muerte. Pero si lo destinado fuera de este modo: «Nacerá Edipo a Layo», no podría decirse «haya estado o no Layo con una mujer»; pues se trata de algo conectado y codestinado *(confatalia)*. De este modo lo denomina, porque está así destinado que habrá de yacer Layo con su esposa y que

[254] Se trata del argumento llamado «perezoso» *(argòs lógos, ignaua ratio)* que Cicerón ha expuesto inmediatamente antes (12, 28-13, 29); cf. Oríg., *Contra Celso* II 20, 47-88 *(SVF* II 957) quien presenta dos de los ejemplos que aporta Cicerón (Edipo, con cita de Euríp., *Fen.* 18-20; véase fr. 109 de *Sobre el destino* y fr. 465, y el caso práctico de llamar al médico) y Servio, *Comentario a la 'Eneida',* IV 696 y 467 (codd. TF) *(SVF* II 958). J. Barnes, «Cicero's *De Fato* and a Greek source», en *Historia et structure, à la memoire de V. Goldschmidt,* París, 1985, págs. 229-239, defiende que la versión que da Cicerón de la *ignaua ratio* desde § 28 contiene la traducción que el propio Cicerón hace del texto original de Crisipo.

de ella engendrará a Edipo. Igualmente, si se hubiera dicho, «Luchará en Olimpia Milón», y alguien contestara, «Por tanto, luchará tanto si tiene adversario como si no lo tiene», se equivocaría; pues «luchará» está conectado, porque sin adversario no hay lucha alguna. Así pues, todas las trampas de ese género se refutan de ese mismo modo. Es equívoco «te restablecerás tanto si haces venir a un médico como si no lo haces venir». Tan destinado está hacer venir a un médico como restablecerse. Estos hechos, como dije, los llama aquél *(sc.* Crisipo) «codestinados» *(confatalia).*

462 CICERÓN, *Sobre el Destino* 17, 39-19, 44[255]

Dado que había dos doctrinas entre los antiguos filósofos, una, la de los que pensaban que todo se hace por el Destino, de modo que este Destino aportaba la fuerza de la necesidad (opinión en la que se cuentan Demócrito, Heráclito, Empédocles, Aristóteles)[256], otra, la de aquellos a quienes

---

[255] Sobre esta versión del determinismo crisipeo definido frecuentemente como «soft» por la compatibilidad que pretende con una idea de libertad y mérito, cf., *infra,* fr. 467 y nota. El contraste marcado con el rigor del determinismo crisipeo que conocemos por otras fuentes, cf. además de los frs. 450, 456 y 460, ORÍG., *Sobre los principios* III 1, 2, 1-5, 26 *(SVF* II 988), *Sobre la oración* 989, ALEJ. DE AFROD. (fr. 588) y PLOT., III 1, 7 *(SVF* II 986), ha llevado a DONINI, «Plutarco el il determinismo di Crisipo», a considerar que la versión ciceroniana aquí expuesta de los argumentos de Crisipo no es fiel al original, sino que se atiene a una reelaboración posterior que quiere defender a Crisipo de las objeciones académicas, cf. *infra* fr. 470 y nota para el caso de Plutarco. Donini defiende la incompatibilidad entre este deteminismo atenuado y el que encontramos en § 7-9 de esta misma obra, recogidos como fr. 458.

[256] El determinismo de Demócrito aparece en la doxografía (AECIO, I 25, 3, pág. 321 DG., fr. 32 DK y DIÓG. LAERC., IX 45) así como el de Heráclito (AECIO, I 27, 1, pág. 322 DG), a quien tanto deben los estoicos. Para Empédocles, cf. frs. 30 y 115 DK. La presencia de Aristóteles entre los deterministas puede sorprender (de hecho, el nombre fue corregido por

parecía que los movimientos voluntarios del alma se dan sin Destino alguno, me parece que Crisipo quiso marcar el medio como un árbitro oficioso[257], aunque se inclina, más bien, a aquellos que pretenden que los movimientos del alma están libres del Destino. Pero, cuando se expresa en sus propios términos, se va deslizando a esas dificultades, de modo que acaba confirmando sin querer la necesidad del Destino.
40 Veamos, si te parece, cómo se produce esto en el caso de los asentimientos que ya traté en la primera parte[258]. Los antiguos filósofos que sostenían que todo sucede por mediación del Destino decían que se producían (sc. los asentimientos) por la fuerza y necesidad. Pero los que disentían de ellos dejaban los asentimientos libres del Destino y negaban que cuando el Destino se aplicaba a los asentimientos se pudiera apartar de ellos la necesidad; y éstos argumentaban así: «Si todas las cosas se hacen por el Destino, todas suceden por una causa antecedente, y si el impulso, también lo que sigue al impulso, por tanto, también los asentimientos. Pero si no hay causa del impulso ubicada en nosotros, tampoco el impulso mismo está en nuestro poder y, si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se hacen por el impulso están ubicadas en nosotros; luego no están nuestro poder ni los asentimientos ni las acciones. De lo cual resulta que ni las

---

Karsten en «Anaxágoras» y como tal aparece en 68 A 66 DK). Sharples aduce como posibles fuentes Aecio, I 92, 2, pág. 151 DG y Teod. de Cir., *Cura de las afecciones de los griegos* VI 7, así como Cic., *Acad.* 29, que transmitiría las ideas de Antíoco.

[257] *Arbiter honorarius*, el designado no por el pretor, sino por las partes en litigio. Una caracterización semejante da de Carnéades Cic., *Tusc.* V 120. La imagen aparece ya en Arist., *Acerca del cielo* I 10, 179b8-12.

[258] Esta refutación debía figurar en la parte perdida del texto, situada entre los actuales capítulos 4 y 5.

alabanzas son justas ni las reconvenciones, ni los honores ni los castigos». Dado que esto es falaz, piensan que se concluye con probabilidad que no todas las cosas que suceden suceden por el Destino.

Crisipo, sin embargo, como quiera que rechazaba la ne- 41 18
cesidad y, al mismo tiempo, nada quería que sucediera sin causas precedentes (*praeposita*), distingue géneros de causa, para esquivar la necesidad y conservar el Destino. «De las causas —dice—, unas son completas *(perfectae)* y primeras *(principales),* otras auxiliares *(adiuuantes)* y próximas *(proximae).* Por ello, cuando decimos que todo sucede por el Destino en virtud de causas antecedentes, no queremos que esto se entienda por causas completas y primeras, sino por causas auxiliares y próximas». Y replica como sigue al razonamiento que he hecho un poco más arriba[259]: «Si todo sucede por el Destino, se sigue aquello de que todo sucede en virtud de causas que preceden *(praepositae),* mas no causas primeras y completas, sino auxiliares y próximas. Y, si bien éstas no están ellas mismas en nuestro poder, no se sigue que tampoco el impulso esté en nuestro poder. Ahora bien, esto se seguiría si dijéramos que todo sucede en virtud de causas completas y primeras, de suerte que, como estas causas no están en nuestro poder, tampoco aquél *(sc.* el impulso) lo estaría. Por esta razón, aquella conclusión valdrá 42
contra aquellos que introducen el Destino para unirle la necesidad, pero nada valdrá contra los que digan que las causas antecedentes no son completas ni primeras».

Respecto a la afirmación de que los asentimientos suceden por causas que preceden *(antepositae),* piensa *(sc.* Cri-

[259] Referido al argumento expuesto anteriormente en el párrafo 40.

sipo) que puede fácilmente explicarlo. En efecto, aunque el asentimiento no pueda producirse si no es provocado por una representación sensible *(uisum)*[260], sin embargo, puesto que la representación es su causa próxima y no su causa primera, tiene la explicación, según pretende Crisipo, que dimos antes: no que el asentimiento pueda producirse sin que concurra una fuerza externa (pues el asentimiento debe ser provocado por una representación), sino que vuelve a su cilindro y a su peonza, que no pueden empezar a moverse si no es tras ser empujados, pero, una vez que esto ocurre, piensa que por su propia naturaleza en lo sucesivo rueda el
19 43 cilindro y la peonza gira. «Pues del modo en que —dice— quien empuja un cilindro y le da el inicio de su movimiento no le da su capacidad de rodar, así aquella representación una vez presentada, dejará impresa y casi como sellada en el alma su figura, pero el asentimiento estará en nuestro poder; y éste, al modo del mencionado cilindro, una vez empujado desde fuera, seguirá rodando por su propia fuerza y naturaleza. Porque si alguna cosa sucediera sin causa antecedente, sería falso que todo sucede por el Destino; pero, si a todo lo que sucede es verosímil que anteceda una causa, ¿qué se podría aportar para no tener que admitir que todo sucede por el Destino? Basta con que entendamos la distinción y las diferencias entre las causas».

44 Dado que éstas son las explicaciones por parte de Crisipo, si aquellos que niegan que los asentimientos suceden por el Destino admiten, sin embargo, que no se dan sin que preceda una representación, es otra cuestión; pero si conceden que van antes las impresiones y que, con todo, no suceden los asentimientos por el Destino, porque la causa próxima

260 *Visum*, que traduce el término estoico *phantasía*.

(proxima) y contigua *(continens)* no provoca el asentimiento, atiende, no sea que estén diciendo lo mismo. Pues Crisipo, si bien concede que la causa próxima y contigua del asentimiento está en la representación, tampoco concede que sea causa necesaria para el asentimiento, de modo que, si todo sucede por el Destino, todo sucede por causas antecedentes *(antecedentes)* y necesarias *(necessariae)*[261].

463 HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías* I 21, 2, pág. 571 DG[262]

También ellos *(sc.* Zenón y Crisipo) sostienen que todo sucede según el Destino sirviéndose del siguiente ejemplo. Del modo en que un perro atado a un carro, si quiere seguirlo, es arrastrado y lo sigue, y junto con la necesidad obra también su voluntad *(autoexoúsion),* pero, si no quiere seguirlo, se verá de todos modos obligado a ello, lo mismo ocurre en el caso de los hombres: aunque no quieran seguirlo, se verán de todos modos obligados a avanzar hacia el Destino.

---

[261] Para los problemas vinculados con esta tipología de causas, que exigen la traducción de *continens* por «contigua», cf. Introducción, págs. 75-77. Las dificultades de este pasaje y la identificación de las posiciones que Cicerón distingue en la discusión son tratadas con detalle en SHARPLES, págs. 191-193.

[262] BOBZIEN, *Determinism and freedom,* págs. 351-357, defiende con argumentos de peso que esta atribución a Crisipo del símil del perro arrastrado por el catrro no es fiable, sino que es más afín a los planteamientos de Cleantes, que tendrán en la Estoa romana especial divulgación dentro de un desarrollo del pensamiento sobre el destino centrado en la cuestión de la libertad.

464 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 6, 74-7, 2[263]

74 Pero escucha de nuevo[264] a aquel que puso a su propia obra el título de *Denuncia de los hechiceros*. Mira cómo corrige con rigor la estupidez de la multitud y del mismo Apolo. He aquí lo que dice con sus palabras[265].

7 1 «No eres capaz de quedarte sentado en Delfos y callar aunque quieras. Resulta, entonces, que Apolo, el hijo de Zeus, tiene asignado no lo que quiere, sino lo que la necesi-
2 dad le obliga a querer. Pero, puesto que, no sé cómo, me he visto llevado a este tema, creo conveniente dejar a un lado todo lo demás y dedicarme a indagar lo que considero apropiado y digno de consideración. Pues perdido está, por lo que toca a los sabios, perdido como quiera que se le llame, sea timón, sostén o base[266], la potestad sobre nuestra propia vida, que nosotros ponemos como soberana absoluta de las cosas más necesarias; mas Demócrito, si no me engaño[267], y

---

[263] Eusebio recoge aquí amplios pasajes de la obra del filósofo cínico Enomao de Gádara, que hay que situar probablemente en el siglo II d. C., autor de una obra de título controvertido cuya traducción más aceptada es *Denuncia de los hechiceros (Goḗtōn phōrá)*. En ella hacía Enomao una acerba crítica de los adivinos, los oráculos y las pretensiones de adivinar el futuro en cuanto que suponen negar la libertad humana. Sus argumentos encontraron notable eco en autores cristianos como Clemente de Alejandría y Orígenes. El texto que incluimos en el fr. siguiente aparece recogido como fr. 16 Hammerstaedt.

[264] Eusebio ha citado ya a Enomao por extenso en *Prep. Ev.* V 6-35 (fr. 1-12 Hammerstaedt).

[265] El párrafo que sigue comienza una nueva sección de este libro encabezada por el título: «VI. Cómo los filósofos de los mismos griegos refutaron las opiniones de sus propios dioses sobre el Destino con razonamientos más correctos. De Enomao».

[266] Para estas imágenes cf. Platón, *Alc. I* 117d.

[267] Demócrito aparece entre la nómina de deterministas, cf. fr. 462 y en Plot., III 1, 2, 15-17, quien a continuación refuta a los estoicos por la

Crisipo se proponen demostrar que la más hermosa de las cosas humanas es esclava, según el uno, y semiesclava *(hēmídoulon),* según el otro»[268].

465 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 7, 9-28[269]

«Pero, puesto que parece que tenemos tiempo para ha- 9
blar largamente y la discusión no carece de relación con el tema, dime lo siguiente (porque tal vez nos sea suficiente con unas pocas cuestiones entre muchas): ¿Acaso somos tú 10
y yo algo? Dirías que sí. Y esto, ¿de dónde lo sabemos?, ¿con qué podemos juzgar que lo sabemos?, ¿acaso hay algo más capaz que la sensación propia *(synaísthēsis)* y la percepción *(antílēpsis)* de nosotros mismos? ¿Y cómo hemos 11
averiguado que somos seres vivos?, ¿cómo, que entre los seres vivos somos hombres y, diría yo, entre los hombres, el uno, hechicero y el otro refutador del hechicero o, dirías tú, el uno, hombre y el otro, dios, el uno, adivino y el otro, falsario? Quede esto así en lo que a ti respecta, por si se me refuta. Pero, ¿cómo hemos conocido que estamos ahora discu- 12

---

misma doctrina. Ya en este sentido lo enjuiciaba ARISTÓT., *Gen. Animal.* V 8, 789b2.

[268] Cf. TEODOR., *Curación de las enfermedades de los griegos* VI 8.

[269] ENOMAO, fr. 16, págs. 102-105 HAMMERSTAEDT. El fragmento que ofrece Von Arnim recoge sólo el contexto inmediato donde Crisipo aparece citado expresamente. Pero es difícil entender el sentido de la refutación de Enomao y el papel que en ella tiene la figura y el pensamiento de Crisipo sin un contexto más amplio. A lo largo del fragmento, que sigue reproduciendo, como el anterior, las palabras de Enomao (*katà léxin*), éste se sirve del procedimiento de la *fictio personae* e interpela directamente como interlocutor a Apolo, quien constituye, en calidad de dios de la adivinación y de los adivinos, el blanco de sus críticas y refutaciones, aunque ocasionalmente desplaza su alocución a los filósofos que con sus doctrinas sostienen las pretensiones de la adivinación, como Demócrito y Crisipo (quien representa aquí a la secta estoica).

tiendo? ¿Cómo dices?, ¿acaso no hemos determinado correctamente nuestra percepción *(antílēpsis)* con aquello que nos es precisamente más cercano? Evidentemente. Nada po-
13 dría haber superior, ni más venerable ni más fiable. Porque si esto no es así, que nadie en lo sucesivo se presente ante ti en Delfos con el nombre de Alcmeón, tras haber matado a su madre, tras ser expulsado de su casa y con el deseo de volver ella, pues no sabe siquiera si es algo en absoluto, ni si ha sido expulsado de su casa, ni si desea volver a casa. Pero si Alcmeón está loco y cree lo que no existe, el Pitio al menos no lo está. Tampoco le digas a él *(sc.* Alcmeón):

> *Buscas el camino de regreso a tu tierra patria,*
> *hijo de Anfiarao*[270],

pues ni tú sabes si algún hijo de Anfiarao te está preguntando ni si eres tú mismo el que eres interrogado y puedes res-
14 ponder sobre lo que alguien te pregunta. Que tampoco Crisipo, quien introdujo la semiesclavitud (lo que quiera que esto esa), se presente en el Pórtico, ni crea que le saldrán al encuentro aquellos ignorantes para escuchar el Nadie, ni se esfuerce por hacer frente sobre materia ninguna a Arcesi-
15 lao presente y a Epicuro ausente. Pues, ¿qué es Arcesilao,

[270] Núm. 202 Parke-Wormell y L 40 Fontenrose. Alcmeón de Argos era hijo del adivino Anfiarao y Erífila. Ésta se había dejado sobornar por Polinices y falló en arbitraje que su marido debía seguir a Adrasto en la expedición contra Tebas. Cumpliendo la promesa hecha a su padre cuando éste marchaba a la expedición de la que, como adivino, sabía que no volvería, Alcmeón asesinó a su madre siguiendo el oráculo de Apolo. Tras un largo vagabundaje por el delito cometido, este mismo oráculo le señaló el lugar donde podría instalarse y se estableció en Acarnania, en las tierras de aluvión de la desembocadura del Aqueloo, cf. Tucíd., II 102. Su peripecia fue objeto del interés de los tragediógrafos, sobre todo de Eurípides, quien le dedicó varias tragedias, una de ellas de notable éxito por la presentación que hacía del personaje.

qué Epicuro, qué el Pórtico, qué el Nadie? Ni lo sabe ni lo
puede saber. Y lo que es mucho más importante, ni siquiera
sabe si él mismo es algo. Pero ni vosotros ni Demócrito po- 16
dréis soportar que se diga esto, pues no hay medida más
fiable que la que digo. Aunque parezca que hay otras, no se
podrían igualar a ésta y, si se pudieran igualar, no podrían
superarla. Por tanto, podría alguien decir, ¡oh Demócrito!, 17
¡y tú, Crisipo!, ¡y tú, adivino!, ya que os indignaríais si al-
guien quisiese arrebataros la percepción de vosotros mismos
(pues no existirían, entonces, aquella multitud de libros),
venga, también nosotros nos irritaremos por nuestra parte.
¿Por qué donde os parece, ha de ser esto lo más fiable y res- 18
petable[271], y donde no, ha de detentar el dominio algo que
no se percata de sí, sea el Destino *(heimarménē)* ⟨o⟩ el Hado
(peprōménē), con la diferencia respectiva de que, para el
uno, viene del Dios y, para el otro, de aquellos minúsculos
cuerpos que caen y saltan, se entrelazan y se sueltan, se se-
paran y se juntan según necesidad?' Mira, del modo en que 19
tenemos percepción de nosotros mismos, así también la te-
nemos de lo que en nosotros hay de voluntario y forzoso, y
tampoco nos pasa desapercibida la distancia que hay entre
caminar y ser arrastrado, ni la que hay entre levantarse y ser
obligado a ello. ¿Y por qué he incorporado estos temas a nues- 20
tra discusión? Porque se te ha escapado, ¡oh adivino!, aquello
de lo que somos dueños nosotros, y tú, que todo lo sabes, esto
no lo podrías conocer: aquello cuyas amarras penden de nues-
tra voluntad: ésta parecía ya ser principio de no pocos asun- 21
tos, pero a quien se le ha escapado el principio, que es preci-
samente la causa de lo que después viene, ¿acaso podría ése
de algún modo saber lo que sigue al principio? Desvergon- 22

---

[271] La percepción de sí mismo o *synaísthēsis* establecida como criterio al comienzo del fragmento.

zado fue, evidentemente, el que profetizó a Layo que lo asesinaría aquel que él engendrara, pues el nacido iba a ser dueño de su propia voluntad y ni Apolo ni ningún ser por encima de él sería por fuerza alguna capaz de aquello cuya
23 existencia y nacimiento no son necesarios. En efecto, lo más ridículo de todo es justamente aquella mezcla y concurrencia de que algo esté en poder de los hombres y de que no deje de haber un encadenamiento, pues eso se parece, como
24 dicen los más sabios, al argumento de Eurípides. Layo quiso engendrar un hijo, Layo era dueño *(sc.* de su voluntad) y esto escapó a la mirada de Apolo; pero, al tener el hijo, sobrevino la necesidad ineluctable de morir por el nacido; de este modo, entonces, la necesidad sobre el futuro da al adivino la percepción adelantada de lo que ha de ocurrir. Tam-
25 bién el nacido, creo yo, era señor de su voluntad, como lo fue el que lo hizo nacer, y así como aquel lo fue de engendrar o no, así éste de matar o no. Tales son todos vuestros oráculos. Esto es lo que decía el Apolo de Eurípides:

Y toda tu casa procederá por la sangre[272].

26 Que habrá de mutilarse el nacido por su propia mano a causa del matrimonio con la madre y la tiranía que recibió por resolver el enigma, y degüellos de muerte recíproca entre sus hijos por el exilio de uno y la ambición del otro, y por el matrimonio del exilado en Argos y por la expedición y conjura de los siete ridículos generales, sucesos que separados como están en diferentes principios y potestades, ¿cómo podrías conocerlos completamente o unificarse su encadena-
27 miento? Pues, a su vez, si por ser dueño de sí hubiera rechazado Edipo la tiranía o, a pesar de quererla y obtenerla, no hubiera escogido desposar a Yocasta o, tras casarse, no se

---

[272] EURÍP., *Fen.* 20.

hubiera infatuado ni hubiera sido irritable y de trato difícil,
¿cómo se habrían podido realizar cada una de las acciones?,
¿cómo habría podido echar mano a sus ojos?, ¿cómo habría
podido maldecir a sus hijos con la maldición de Eurípides y
la tuya? Y los sucesos que siguieron, ¿de qué modo habrían 28
podido ocurrir si no se hubieran dado antes las causas? Y tú,
¿qué habrías podido decir de lo sucesos futuros?».

466 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 7, 39-42[273]

«¿Cómo puedes, entonces, oh Apolo, alabar a aquel gran 39
Licurgo, que fue valiente no por quererlo ni por haberlo ele-
gido, sino contra su deseo? Si es que alguien puede hacerse
bueno contra su voluntad. Parece que lo que hacéis ahora es
como si alguien alabara y ensalzara a las personas de cuerpo
hermoso y a los de cuerpo feo los criticara y castigara. En 40
efecto, con justicia os dirían los malvados: 'No nos confias-
teis, oh, dioses, la posibilidad de llegar a ser buenos. Y no
sólo eso, sino que además nos forzasteis a ser malvados'. Y
los buenos, ni aunque pasearan atados, nadie se lo otorgará,
sino que dirá: '¡Oh Crisipo y Cleantes y cuantos pertenecéis
al mismo coro (pues vosotros pretendéis ser buenos)! Yo
alabo la virtud, pero no os alabo como virtuosos'. Pero in- 41
cluso a Epicuro, del que tan mal has hablado (*se.* Crisipo),
lo absuelvo de las acusaciones en lo que a ti respecta. Pues,
¿qué debe sufrir aquel que contra su voluntad es débil e in-
justo, como muchas veces lo has vituperado? 42

Benévolos son los dioses con la vida de los hombres mode-
[rados,
y aceptan los santos sacrificios y honores de los hombres
[piadosos[274].

[273] Enomao, fr. 16, págs. 107 s. Hammerstaedt.

[274] Los hexámetros citados sólo aparecen en la obra de Enomao.

Pero a mí me parece que no diríais esto si no estuvierais convencidos de que no es contra su voluntad, sino por ella por lo que hacen lo que hacen. Sin embargo, aquello que quieren, ni un dios ni un sofista (después de las pruebas aportadas) se atreverá a decir que estaba ya así ordenado. O bien ya no conversaremos con él, sino que tomaremos una correa bien curtida y, como a un muchacho díscolo, le alisaremos bien las espaldas.

467 NEMESIO DE ÉMESA, *Sobre la naturaleza del hombre* 34, 105, 6-106, 13 MORANI[275]

Quienes dicen que tanto lo que está en nuestro poder como lo que es conforme al Destino puede mantenerse —pues a cada ser que nace le es dado algo según el Destino, por ejemplo, al agua el enfriar, o el dar determinado fruto a cada planta, a la piedra, la tendencia a caer, y al fuego, a ascender, e igualmente al animal, asentir y seguir el impulso; y cuando nada de lo exterior ni conforme al Destino obste a ese impulso, entonces el andar estará completamente en nues-

[275] Sobre la doctrina recogida en este texto y su relación con la de Alejandro, cf. fr. 588 y nota. R. SALLES, «Compatibilism: Stoic and Modern», *Arch. f. Gesch. Philos.* 83 (2000), 1-23, señala que el término 'juicio' *(krísis)* con que más adelante se precisa la diferencia humana en la escala de la naturaleza debe entenderse como capacidad de aceptar críticamente las impresiones, cf. ORÍG., *Sobre los principios* III 1 *(SVF* II 988), y que el impulso basado en ella es considerado como suficiente para hacer la acción responsable, a diferencia de la que Salles señala como versión *standard* del compatibilismo veteroestoico, que exige como condición necesaria para la responsabidad del agente la posibilidad de una acción diferente, cf. L.-S., vol. I, págs. 235. Sobre el filósofo Filopátor, al que sólo conocemos porque Galeno *(De cognosc, an. morb.* 8, V, pág. 41 K) afirma haber sido discípulo suyo a los quince años durante bastante tiempo (con lo que habría que situar su *floruit* entre el 80 y el 130 d. C.), y la razón de la mención de Crisipo, al que probablemente citaba el propio Filopátor en su libro, cf. BOBZIEN, *Determinism and freedom*, págs. 368-370.

tro poder—, quienes esto dicen (entre los estoicos Crisipo, Filopátor y otros muchos e ilustres hombres) no pretenden demostrar otra cosa sino que todo ocurre conforme al Destino. Pues si hasta los impulsos, dicen, nos son dados por el Destino y éstos son impedidos por el Destino unas veces sí y otras no, es evidente que todo sucede conforme al Destino, incluso lo que nos parece estar en nuestro poder.

Pero ahora nos serviremos de sus mismos argumentos contra ellos, para mostrar el absurdo de su posición. En efecto, si, cuando se conciertan idénticas causas, según dicen ellos, es de toda necesidad que las mismas cosas sucedan y no es posible que sucedan unas veces así y otras de otro modo, pues desde la eternidad están destinadas, es también necesario que el impulso del animal suceda en todos los respectos y modos de la misma manera, si son las mismas causas las que concurren. Pero si se sigue por necesidad el impulso, ¿dónde, entonces, queda lo que está en nosotros?, pues lo que está en nosotros tiene que ser libre. Y sería libre si, dándose las mismas circunstancias, estuviera en nosotros seguir unas veces el impulso y otras no seguirlo. Pero si el impulso se sigue por necesidad, es evidente que lo que concierne al impulso también es por necesidad, incluso si están bajo nuestro poder y conforme a nuestra naturaleza el impulso y el juicio *(krísis)*. Pues, si fuera posible que no se diera *(sc.* el impulso), sería, entonces, falsa la premisa que dice que, dadas las mismas circunstancias causales, es de necesidad que se sigan las mismas consecuencias. Y lo mismo hallaremos para el caso de los seres irracionales y los inanimados, pues si el impulso lo asignan a nuestro poder por tenerlo de natural, ¿por qué no decir que está en poder del fuego el quemar, puesto que por naturaleza quema el fuego (como parece, en cierto modo, insinuar Filopátor en *Sobre el Destino)?* Luego no está en nuestro poder lo que sucede

por nuestra mediación por efecto del Destino; según este mismo razonamiento habría algo en poder de la lira, las flautas o cualquier otro instrumento, así como en el caso de los seres irracionales y los inanimados, lo que alguien obrara por medio de ellos, lo cual es absurdo.

468 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1056E-1057A

Aparte de esto, si las representaciones no suceden conforme al Destino, ⟨tampoco debe ser conforme al Destino la causa⟩[276] de los asentimientos. Pero, si por producir *(sc.* el Destino) representaciones que conducen al asentimiento, se dice que los asentimientos suceden conforme al Destino, ¿cómo no va a estar muchas veces en contradicción consigo mismo *(sc.* el Destino) al producir en cuestiones de gran importancia representaciones diferentes que arrastran al pensamiento en sentidos contrarios, dado que dicen *(sc.* los estoicos) que los que se inclinan por una de ellas y no suspenden el juicio yerran, sea que se precipitan, si ceden a imágenes inciertas, sea que se engañan, si es a falsas, sea que opinan, si es a las comúnmente incomprensibles[277]? Pero es preciso una de tres: o que no toda representación sea obra del Destino, o que toda recepción de una representación y el asentimiento sea incapaz de yerro, o bien que ni el mismo Destino sea irreprensible, pues no veo cómo resulta inacusable, cuando produce tales representaciones a las que tanto no oponerse como asentir y ceder resulta reprochable.

---

[276] La laguna fue indicada ya por Xilander. El suplemento que traducimos es de Cherniss. Babut propone «⟨tampoco es posible decir que el destino es una causa inicial⟩».

[277] Según Cherniss sólo esta última distinción reproduce la doctrina estoica.

469 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1055F-1056A

Mas también lo que se dice precipitadamente sobre las representaciones está en contradicción con el Destino. En efecto, en su deseo de demostrar que la representación no es causa completa *(autotelê)* del asentimiento, tiene dicho: «Los sabios causarán perjuicio cuando induzcan representaciones falsas, en el caso de que las fantasías produzcan completamente los asentimientos. En efecto, muchas veces los sabios se sirven de las mentiras frente a los necios y les ofrecen una representación plausible que no es causa del asentimiento, puesto que será también causa de la suposición falsa y del engaño»[278].

470 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 47, 1056B-C

Y quien diga[279] que Crisipo no hacía al Destino causa completa de esto (*sc.* obrar rectamente y ser sabio), sino

[278] Cf. fr. 558 sobre la doctrina, de ascendencia socrática, de que el sabio no puede dañar ni recibir daño. Por SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 38-45 *(SVF* II 132) conocemos la diferencia entre la verdad, que es un cuerpo en tanto disposición del alma del sabio, y lo verdadero, que es un incorporal y que no siempre conviene al sabio decir lo verdadero, sin ser por ello mentiroso. La conveniencia de ciertas mentiras en asuntos políticos es conocida por PLATÓN, *Rep.* II 382c.

[279] A. SCHMECKEL, *Die positive Philosophie* I, Berlín, 1938, págs. 269-, identificaba a este objetor con Antípatro de Tarso, quien intentaría hacer más plausibles las razones de Crisipo atenuando la fuerza determinante del Destino. En contra está la opinión de W. THEILER, «Tacitus und die antike Schicksalslehre», en *Phyllobolia für P. van der Mühll*, Basilea, 1946, pág. 64 nota 1. A favor de la interpretación de Schmeckel, sin compromiso sobre el responsable de la reelaboración de la doctrina de Crisipo, está DONINI, «Plutarco el il determinismo dei Crisipo», págs. 23-32. Sobre la tipología de causas en este pasaje en relación con la que encontramos sobre todo en el fr. 462, hay una detallada revisión en BABUT, págs. 357-358.

causa inicial sólo, mostrará de nuevo que aquél *(sc.* Crisipo) se contradice allí donde alaba desmesuradamente lo que Homero dice de Zeus:

Ateneos al mal que a cada uno de vosotros os envíe[280],

y a Eurípides:

Oh Zeus, ¿cómo de los malaventurados mortales
podría decir que piensan? Pues de ti estamos pendientes
y obramos justo aquello que a tu pensamiento alcanza[281].

Escribe él *(sc.* Crisipo) muchas cosas en conformidad con esto y termina diciendo que nada, ni lo más mínimo, se detiene o se mueve si no es en conformidad con la razón de Zeus, que es lo mismo que el Destino. Además, la causa inicial es más débil que la completa y no alcanza, si es dominada por algo que la obstaculiza, mientras que declara que el Destino es causa invencible, no impedida, irreversible cuando él mismo la llama Átropo, Adrastea, Necesidad y Destino *(Peprōménē)* pues impone un término *(péras)* a todo[282].

---

[280] *Il.* XV 105, cf. fr. 110 del libro *Sobre el Destino.*

[281] Eur., *Suplicantes* 734-736. El último verso presenta variantes respecto de la tradición directa de Eurípides, que exigiría traducir «que tú deseas *(thélōn)*». Los mismos versos aparecen citados en Diόg. Laerc., IX 71, dentro de la vida de Pirrón, como prueba del escepticismo de Eurípides.

[282] Sobre las etimologías de las Parcas, que aparecen en Plut., fr. 21 Sandbach (*ap.* Estob., I 5, 19), cf. fr. 106 de *Sobre el destino.*

Dioses, providencia y adivinación

471 Etimológico Magno, *s.v.* «Iniciación» *(teletê)*, pág. 751, 16 Gaisford

Crisipo dice que los discursos sobre los dioses se llaman razonablemente «iniciaciones» *(teletaí)*, pues es preciso enseñarlos al final *(teleutaîoi)* y como colofón, cuando el alma tiene apoyo y está fortalecida, y es capaz de callar ante los no iniciados. Es, en efecto, un gran trofeo escuchar sobre los dioses las cosas correctas y convertirse en poseedores de ellas[283].

472 Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* III 10, 25-26[284]

Y con agudeza te parecía que hablaba Crisipo, hombre 25
sin duda ágil y diestro (llamo ágil a aquellos cuya mente se
aplica con rapidez, mas diestros, a aquellos cuyo espíritu es-
tá avezado por el uso, como la mano por la acción). Dice, en
efecto: «Si hay algo que el hombre no puede realizar, aque-
llo que lo realice será mejor que el hombre. Pero el hombre
no puede realizar lo que en el Universo hay. Por tanto, quien
lo hizo está por encima del hombre. Pero, ¿quién podrá estar
por encima del hombre si no es el Dios? Por tanto, el Dios
existe». (...) El mismo (*sc.* Crisipo) dice que, si lo dioses no 26

[283] Cf. fr. 36 de *Sobre el uso de la razón,* donde explica el sentido de este orden de las materias filosóficas. La imagen iniciática de la filosofía aparece en Dión de Prusa, XII, 34 y Máximo de Tiro, XXXIX 3.

[284] Para los argumentos crisipeos sobre la existencia de los dioses recogidos en estos fragmentos y su ordenación adecuada respecto a la propuesta por Von Arnim, cf. Introducción, págs. 78-79.

existen, no hay en la naturaleza nada mejor que el hombre; ahora bien, que un hombre pueda pensar esto, que nada hay superior al hombre, lo considera la mayor arrogancia. (...) «Es igual el caso de una mansión hermosa —dice—: entenderíamos que está construida por sus dueños y no por ratones. Así también hemos de considerar el mundo la mansión de los dioses» (...)[285].

473 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 6, 16-17

Así Crisipo, pese a ser de inteligencia muy aguda, dice estas cosas de modo que parece que las hubiera aprendido de la naturaleza misma, no como si él las hubiera descubierto. «Pues —dice—, si hay algo en el Universo que la inteligencia del hombre, su razón, su fuerza, su poder, no puedan realizar, ciertamente aquello que lo puede realizar es mejor que el hombre. Ahora bien, los seres celestes y todas aquellas cosas cuya ordenación es eterna no pueden haber sido realizadas por el hombre. Por tanto, aquello por lo que han sido realizadas es mejor que el hombre. Pero, ¿qué otra cosa podrías decir sino el Dios? Ahora bien, si no hay dioses, ¿qué puede haber en la naturaleza mejor que el hombre? Sólo en él hay razón, por encima de la cual nada puede haber. Pero, que haya un hombre que piense que nada en todo el

---

[285] No recogemos las objeciones de Cota en cada una de las pruebas de Crisipo. Al primer argumento Cota objeta que Crisipo, como Zenón, no da definición de «superior» o «excelente»; al segundo, que es signo más de prudencia que de arrogancia pensar que el hombre y no un astro está dotado de razón; finalmente, Cicerón alude a una refutación que no encontramos en la obra acerca de la suposición de que el mundo está construido como una casa. Sobre la contestación académica a estas pruebas, cf. L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the early History of Natural Theology*, Londres-Nueva York, 1994, págs. 167-173.

Universo es superior a él es de la más ignorante arrogancia. Por consiguiente, hay algo mejor. Y es, en efecto, el Dios».

Por otro lado, si ves una casa amplia y hermosa, no se te 17
podría inducir a pensar, aunque no veas al dueño, que ha sido edificada para los ratones y las comadrejas. Por tanto, tan grande ornato del mundo, tanta diversidad y belleza de las cosas celestes, tanto poder y grandeza del mar y la tierra, si consideras que es tu residencia y no la de los dioses inmortales, ¿no parecerá acaso que has perdido sin más el juicio?

474 LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios* 10

Si hay un ser, dice Crisipo, capaz de hacer lo que el hombre, dotado de razón, no es capaz de hacer, es aquél un ser mayor, más fuerte y más sabio que el hombre.

475 LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios* 17

¿Acaso si vieras una casa amplia y hermosa se te podría inducir a pensar que, puesto que no se ve al señor de ella, la han construido ratones y gatos? Entonces, tanta maravilla del cielo, tan gran diversidad y belleza de objetos celestes, tanto poderío y grandeza del mar y de la tierra, si lo tienes por habitación tuya y no de los dioses, ¿acaso no va a parecer que has perdido completamente el juicio?

476 TEMISTIO, *Comentario a «Analíticos Segundos»,* pág. 79, 1 SPENGEL

Pasemos ahora al hecho de que en las demostraciones el ser se dice de muchos modos: a veces por accidente y alejado de la sustancia de la cosa, a veces a partir de la cosa y de alguna propiedad suya. Por ejemplo, que existen los dioses: por accidente, porque hay altares, como dice Crisipo; por la cosa, porque protegen, porque predicen, porque se mueven por la eternidad en movimientos variados.

477 TEMISTIO, *Com. al «Acerca del alma»* I 1, pág. 8, 1 SPENGEL

Es como si alguien que pretende definir la divinidad creyera que el que haya altares de los dioses, sacrificios, templos y estatuas contribuye a la demostración de su esencia, como pretendía Crisipo. En efecto, esto está bastante alejado de la esencia de los dioses, mientras que el moverse siempre y que Apolo prediga, que Asclepio sane, es ya bastante proemio de la esencia, por ejemplo que el Dios es un viviente eterno que hace el bien al hombre.

478 LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 5

Crisipo llama al Dios fuerza natural dotada de razón divina, a veces necesidad divina.

479 HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías* I 21, 1, pág. 571 DG

Los estoicos también incrementaron la filosofía con silogismos y casi la abrazaron con definiciones. En esto fueron del mismo parecer Zenón y Crisipo, quienes supusieron también que hay un dios del Universo, que es el cuerpo más puro, y que su Providencia se extiende por todas las cosas.

480 PROCLO, *Comentario al «Timeo»* I, págs. 413-414 DIEHL

Muy lejos está de parangonarse a este mundo el construido por Crisipo. Pues éste confunde las causas no participadas y las participadas *(methektaí),* las divinas y las intelectivas, las inmateriales y las materiales. Porque el mismo dios, aun siendo, según él, primero, atraviesa el mundo y la materia, y es alma y naturaleza inseparable de los elementos que gobierna.

481 ORÍGENES, *Contra Celso* VII 49

Ni tampoco para nosotros es un cuerpo la divinidad, para que no caigamos en los absurdos en que caen los que siguen la filosofía de Zenón y Crisipo[286].

482 ESTOBEO, I 1, 26[287]

De Crisipo. Zeus recibe, evidentemente, su nombre por dar a todos la vida *(zên)*. Lo llaman 'Día' porque es la causa de todas las cosas, y por su causa *(di' autón)* son todas las cosas.

483 JUAN LIDO, *Sobre los meses* IV 71, pág. 122 WÜNSCH

Crates pretende que es por humedecer *(diaînein)*, es decir, por fertilizar la tierra por lo que se llama 'Día', que atra-

---

[286] Orígenes contesta la equiparación del *pneûma* cristiano con el de los estoicos, con la consiguiente idea corpórea de Dios *(Contra Celso* VI 29 y 71, texto que extracta Von Arnim dentro del fragmento 1051). La doctrina de que el Dios es un cuerpo por ser esencialmente fuego, si bien inteligente y artista, es un tópico de la doxografía estoica; cf. JUAN DAMASC., *Sobre las herejías* 7 *(SVF* II 1026), TEODOR. DE CIR., *Cura de las enfermedades de los griegos* II 113 1-2 *(SVF* II 1028), OLIMPIOD., *Com. al «Fedón»* 6 2 *(SVF* II 1030), SERVIO, *Com. a la «Eneida»* VI 727 *(SVF* II 1031), EUSEB., *Prep. Ev.* III 9, 9 *(SVF* II 1032), TERT., *Apol.* 47 *(SVF* II 1034), frecuentemente unido al de su inextricable mezcla con la materia, cf. CLEM. DE AL., *Estróm.* V 14, 89, 2 *(SVF* II 1035), I 11, 52, 2 *(SVF* II 1040), *Protr.* 5, 66, 3-4 *(SVF* II 1039), TERT., *Contra Hermág.* 44 *(SVF* II 1036), TEÓF. ANT., *Ad Autol.* II 4, 7 *(SVF* II 1033), ALEJ. DE AFROD., *Sobre la mezcla,* pág. 225 BRUNS *(SVF* II 1044, que incluye una precisión de interés sobre el sentido en que el Dios produce el mundo como un artista), pág. 226 BRUNS *(SVF* II 1048).

[287] ARIO DÍDIMO, fr. 30, pág. 465 DG. La atribución a Ario Dídimo por parte de Diels debe considerarse con reserva, según RUNIA, «Additional fragments of Arius Dydimus», pág. 377. Cf. sobre las etimologías y los argumentos que se fundan en ellas en este texto y el siguiente, fr. 126 de *Sobre los dioses* y fr. 330, y EUSEB. CES., *Prep. ev.* XV 15, 6. La noticia de Lido en el fragmento siguiente depende de una solución doxográfica semejante. Cf. fr. 102 E.-K.

viesa todo. Posidonio llama 'Día' al que gobierna *(dioikoûnta)* todo, y Crisipo, porque todas las cosas son por causa suya *(di' autòn)*.

484 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 36, 1077D

Dice, en efecto, Crisipo que Zeus y el mundo se parecen a un hombre, y la Providencia, al alma, de modo que, cuando tenga lugar la conflagración, Zeus, que es el único de los dioses que es imperecedero, se replegará en la Providencia y, después de hacerse uno, permanecerán ambos en la única sustancia del éter[288].

485 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 24, 63

Según otro razonamiento, también de carácter físico, fluyó una gran multitud de dioses que adoptaron forma humana y dieron asuntos a los poetas, pero llenaron la vida de los hombres de todo tipo de superstición. Este tema, tras haber sido tratado por Zenón, ha sido después desarrollado por extenso por Cleantes y Crisipo. Pues, como quiera que esta antigua opinión se hubiera extendido por toda Grecia, que el Cielo fue mutilado por su hijo Saturno y que Saturno mismo fue, a su vez, encadenado por su hijo Júpiter, se incluyó en estas fábulas impías una interpretación física no exenta de elegancia: quisieron decir que la naturaleza del cielo sublime y etérea, es decir ígnea, dado que por sí misma podría engendrar todo, no tiene esa parte del cuerpo que en unión de la otra es precisa para la procreación[289].

---

[288] ORÍG., *Contra Celso* IV 14 (*SVF* II 1052), y los frs. 131 de *Sobre los dioses*. El recogimiento de Zeus sirve de modelo al sabio en su retiro, cf. SÉNECA, *Epíst.* IX 18 (*SVF* II 1065).

[289] Sobre el sentido de este texto en la interpretación estoica de los mitos, cf. G. R. BOYS-STONES, «The Stoics' Two Types of Allegory», en BOYS-STONES (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. An-*

486 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 24, 63

Gran trabajo se tomaron innecesariamente primero Zenón, luego Cleantes y finalmente Crisipo en dar razón de las fábulas mentirosas y en explicar las causas de los términos, de por qué se le llama de tal manera a determinada cosa. Cuando hacéis eso, reconocéis al punto que la realidad es muy diferente de la opinión vigente de los hombres, y que lo que recibe los nombres de los dioses es la naturaleza de las cosas, no las imágenes de dioses.

487 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* III 8

Crisipo, que tantas tonterías dice, ¿cómo no se sabe que señala que Hera se une a Zeus con boca impura?

488 ORÍGENES, *Contra Celso* IV 48

¿Para qué habría de enumerar las absurdas historias de los griegos sobre los dioses, ya de principio impías incluso cuando son alegorizadas, como cuando Crisipo de Solos, reputado por haber adornado el Pórtico de los filósofos con numerosos e inteligentes escritos, interpreta la pintura que hay en Samos en la que se pintaba a Hera haciendo a Zeus actos abominables? Dice, en efecto, este honorable filósofo en sus propios escritos que la materia recibe las razones seminales de Zeus y las retiene en sí para la ordenación del mundo, pues la Hera de la pintura de Samos es la materia, y Zeus, la divinidad[290].

---

cient Thought and Modern Revisions, Oxford, 2003, págs. 189-216 y fr. 126 de *Sobre los dioses*.

[290] Probablemente haya que atribuir este fragmento y el anterior o bien a la obra *Sobre los antiguos fisiólogos*, cf. test. 1, §§ 187-188, o bien a las *Cartas eróticas*, cf. fr. 123. Sobre el sentido físico de esta alegoría, cf. HAHM, *Origins*, págs. 61-62.

489 *Etimológico Magno, s. v.* «Rea», pág. 701, 18-19, 24-25, col. 1978 GAISFORD[291]

Rea: de la diosa. Platón dice que viene de fluir *(rheîn)* y de que el tiempo no permanece[292]. Otros porque las lluvias caen del hijo de ella, Zeus. Dicen que se unió a Crono, dado que semejante flujo es eterno. Los egipcios dicen que es el flujo y movimiento de las cosas que devienen. Crisipo dice que la tierra es llamada Rea porque las aguas fluyen *(rheî)* de ella. Crono es la invención, la causa inicial de los procedimientos.

490 *Escolios a* HESÍODO, *Teogonía* 135b-136b, pág. 32 DI GREG.

Rea es el fluir de las lluvias, pero, según Crisipo, Rea es la tierra sujeta a destrucción, porque en ella nos disolvemos y todos los que en ella se encuentran corren en un flujo. Temis es la posición *(thésis)* inamovible del todo, y Mnemósine la permanencia *(epimonḗ)* de la conformación de los animales. Febe es la parte pura del aire y por ello es también «de áurea corona», pues el oro es puro, y «Tetis la desea-

---

[291] Los frs. 482-484 parecen derivar de un comentario alegórico-etimológico de los versos 134-137 de la *Teogonía*, donde HESÍODO enumera la descendencia de Gea y Urano que culmina en Crono, del que interesa, sobre todo, el episodio que lo enfrenta a Urano. Von Arnim incorpora como *SVF* II 1086 las líneas 10-13 DI GREG. del escolio al verso 134, con la etimología del titán Ceo en relación con el término estoico para el cualificado, *poión*, junto con la de Crío, Hiperión y Jápeto, texto que en una versión diferente (Escolios T, lín. 14-19 DI GREG.) recogía ya como *SVF* I 100 entre los fragmentos de Zenón (cf. CORNUTO, *Teol.* 17). Este verso de la *Teogonía* aparece citado en el informe de AECIO, I 6 sobre las diferentes clases de dioses, en Ps. PLUT., *Máximas de filós.* 880C (*SVF* II 109). Sobre el sentido y alcance de estas interpretaciones de las divinidades hesiódicas, K. ALGRA, «Comments or Commentary: Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*», *Mnemosyne* 54 (2002), 562-581.

[292] PLATÓN, *Crát.* 402b.

da»[293] es el mar nutricio y navegable, que alimenta gracias a la ganancia.

491 *Escolios a la Teogonía* 459, pág. 74 DI GREG.[294]

Se le llama Crono por fusionar *(kerân)* y mezclar *(kirnân)* cada estirpe y mezclar lo femenino con lo masculino. Crisipo dice que, dado que todas las cosas están llenas de humedad y son muchas las lluvias que caen, se llama Crono a la segregación *(ékkrisis)* de éstas. Su castración se resuelve del modo modo siguiente. Cuando tuvo lugar la unión de Urano y Gea, nacían muchos seres vivos; a continuación, conforme el tiempo fue distinguiendo cada especie y engendraba ya por medio de la unión de los seres entre sí, se dice que Urano fue castrado. Otros dicen que se le llama Crono porque fue el primero de los dioses que emprendió la separación *(krísis)*[295].

492 PS. PLUTARCO, *Erótico* 13, 757 B

Crisipo, al explicar el nombre de este dios *(sc.* Ares), hace una acusación y una calumnia. Pues dice que Ares es «matar» *(anaireîn),* con lo que da fundamento a quienes

---

[293] Ambos epítetos atribuidos a las diosas respectivas en *Teog.* 16.

[294] La misma explicación etimológica con mínimas variantes en *Etim. Magn. s.v.* «Crono», pág. 540 GAISFORD *(SVF* II 1089).

[295] Von Arnim incluye en este fragmento el texto del escolio al verso 137, líns. 1-3 DI GREG.: «Crono es la separación *(apókrisis)* de los elementos, que, una vez operada, permanecen en orden unos respecto de otros en lo sucesivo» (el texto editado por Von Arnim da «sin orden»). Von Arnim incluye como *SVF* II 1087 las líneas 10-15 de este mismo escolio al verso 459, como alegoría del tiempo y del curso de los astros, cf. CORNUTO, *Teol.* 6, pág. 7 LANG, y CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 64 *(SVF* II 1091).

piensan que la parte belicosa, disidente e irascible que hay en nosotros se llama Ares[296].

493 Macrobio, *Saturnales* I 17, 7

Platón escribe que el sol es llamado Apolo por «blandir» *(apopállein)* sus rayos, es decir, por el lanzamiento de sus rayos[297]; Crisipo, que es Apolo por no ser de sustancias de fuego común *(ouchì tôn pollôn)* y vulgar, pues la primera letra conserva su sentido de negación, o bien porque es único, y no múltiple *(ouchì polloí).*

494 Juan Lido, *Sobre los meses* IV 44, pág. 116 Wünsch

Crisipo pretende que no se le llame Dione, sino Didone, por «añadir el don de» *(epididónai)* los placeres del engendrar, y que se le llama Cipris por «otorgar la gravidez» *(paréchein kueîn)*, e igualmente Citerea, por otorgar el engendrar no sólo a los hombres, sino también a las fieras *(thēría).*

495 Plutarco, *Charlas de sobremesa* IX 14, 743D

Yo reivindico en cierto modo a Terpsícore, si es cierto, como dice Crisipo, que le corresponde lo placentero *(epiterpés)* y agradable *(kecharisménon)* de la reunión[298].

---

[296] Cf. para esta etimología del dios Ares, Cornuto, *Teol.* 21, pág. 40 Lang.

[297] La interpretación del dios Apolo en relación con los rayos del sol tiene una larga tradición filosófica que remonta a la escuela platónica (aunque Macrobio atribuye la etimología al propio Platón), probablemente a Espeusipo (fr. 152 Isnardi; 84 Tarán); Máx. de Tiro, XXII 7, cf. Buffière, *Les mythes d'Homère*, págs. 187 y ss.

[298] Doble etimología que encontramos en Cornuto, *Teol.*, pág. 16 Lang.

496 PLUTARCO, *Isis y Osiris* 25, 360E

Mejor dijeron aquellos que tienen las historias de Tifón, Osiris e Isis no por padecimientos de dioses u hombres, sino de grandes démones, de los que dicen Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo, siguiendo en esto a los antiguos teólogos, que fueron más poderosos que los hombres y muy superiores en fuerza a nuestra naturaleza, si bien el elemento divino no lo tienen puro ni sin mezcla, sino que tiene asignada un alma por naturaleza y un cuerpo para la sensación, capaz de recibir placer y dolor y cuantas afecciones surgidas en los cambios agitan a unos más y a otros menos[299].

497 PLUTARCO, *La desaparición de los oráculos* 17, 419 B

Pero no es sólo Empédocles quien admite démones malvados, sino también Platón, Jenócrates y Crisipo, e incluso Demócrito[300].

---

[299] Una caracterización de los démones como «sustancias psíquicas» atribuida a Tales, Pitágoras, Platón y los estoicos la transmite AECIO, I 8, 2 (*SVF* II 1101), donde se añade que los héroes son las almas que viven sin el cuerpo, cf. SEXTO EMP., *Contra los prof.* IX 71 (*SVF* II 1105). Según Isnardi, lo que sigue en el texto de Plutarco debe atribuirse a Jenócrates, fr. 225 ISNARDI. Sobre este pasaje y la posibilidad de adscribir estas ideas sobre los démones a Crisipo, cf. fr. 518 y BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, págs. 389-390.

[300] Jenócrates, fr. 226 ISNARDI PARENTE. DIÓG. LAERC., VII 151 (*SVF* II 1102) atribuye a los estoicos la opinion de que los démones comparten las pasiones con los hombres y que los hay buenos y malos. Sobre DEMÓCRITO (fr. A 78 DK), Isnardi considera que esta tradición demonológica puede estar en relación con la figura de Bolo de Mendes, con quien pronto se relacionó a Demócrito en una figura sincrética, BOLO DEMÓCRITO (cf. 68 B 300 DK).

498 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 38, 1051E[301]

Pugna *(sc.* Crisipo) sobre todo con Epicuro[302] y cuantos eliminan la Providencia de las nociones comunes que tenemos sobre los dioses cuando los pensamos benefactores y humanitarios. Y como esto está escrito y dicho por ellos por doquier no hace falta citar sus palabras.

---

[301] Von Arnim señala en *SVF* II 1106 que en la sección sobre la doctrina estoica de la Providencia habría de incluirse la discusión contenida en el libro segundo de *Sobre la naturaleza de los dioses* al completo. Se entiende que se refiere esencialmente a la parte del discurso de Balbo dedicada al tercer y cuarto tópicos de la teología estoica, que ocupan respectivamente los §§ 73-153 y 153-167, aunque el tema de este último, la Providencia divina en el caso específico del ser humano, comienza ya en el § 133. Sobre el conjunto del material que Von Arnim reúne en esta sección véase el detallado análisis de Dragona-Monachou, *Stoic arguments,* págs. 131-159, quien considera que los argumentos que incorpora Cicerón en esta sección tercera del discurso de Balbo remontan en lo esencial a Crisipo, *Ibidem,* pág. 133. Crisipo parece haber dado especial importancia a la dimensión humana de la providencia, que parte de la capacidad de beneficio como noción elemental sobre los dioses, cf. Aecio, I 6 en Ps. Plut. *Máximas de filósofos* 880B *(SVF* II 1009), Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 13 *(SVF* I 528, Cleantes), Oríg., *Pedag.* I 8 *(SVF* II 1116), Sén., *Epíst.* 95, 47 *(SVF* II 1117), *Sobre los benef.* IV 25 *(SVF* II 1119), II 29 *(SVF* II 1121), Lact., *Sobre la ira de Dios* 5 *(SVF* II 1120), Oríg., *Contra Celso* IV 79 *(SVF* II 1122), *Pedag.* 3 *(SVF* II 1123); sobre su lugar en la ética y la figura del sabio, cf. fr. 538 y Dragona-Monachou, *Stoic arguments,* págs. 151-156. De especial interés es la objeción de la que se hace eco Alej. de Afr., *Cuest.* II 21, pág. 68-70 Bruns *(SVF* II 1118), que Von Arnim presenta como texto originalmente crisipeo, donde se afirma que esa dedicación de la divinidad al hombre la convierte en sierva de un ser inferior, cf. Damasc., *Com. al «Fedón»,* pág. 32, 1-9 Finckh. Esta inquietud crisipea por la filantropía divina explica su especial interés por los problemas de la teodicea, cf. frs. 232-233 de *Sobre la providencia.*

[302] Para esta negación de la Providencia por parte de Epicuro y la polémica con Crisipo, cf. Plut., *Sobre las nociones comunes* 32, 1075E-F *(SVF* II 1126).

499 Filón de Alejandría, *Sobre la Providencia* II 74[303]

Sin embargo, el número de los planetas beneficia al Universo, aunque es tarea de hombres dedicados a la indagación distinguir la utilidad de cada uno. Pero es conocida, no sólo por la razón, sino también por los sentidos, pues así mueve la Providencia, la cual, como dicen Crisipo y Cleantes, nada descuida de lo pertinente para una más segura y provechosa administración. Porque, si fuera posible administrar mejor los asuntos del mundo, hubiera adoptado una disposición de ese modo, pues nada podría acontecer para obstaculizar a la divinidad.

500 Porfirio, *Sobre la abstinencia* III 20[304]

Pero, ¡por Zeus!, convincente era aquello de Crisipo de que los dioses nos crearon en beneficio propio y mutuo, pe-

---

[303] Von Arnim incluye en esta sección un buen número de pasajes de este libro de Filón que conocemos sólo en traducción armenia. Siguiendo la estructura de la sección en la obra ciceroniana, Dragona-Monachou, *Stoic arguments*, págs. 137-138, contrasta Filón de Al., *Sobre la prov.* I 25-40 (*SVF* II 1111-1114) con *Sobre la naturaleza de los dioses* II 76-89, señalando, en general, que la estructura del *Sobre la prov.* es similar a la de la sección ciceroniana en cuestión. Otra amplia sección de citas derivan de Filón de Al., *Sobre la prov.* II 55-84 (*SVF* II 1141-1149), que Dragona-Monachou (*ibidem,* págs. 147-151) pone en paralelo con *Sobre la naturaleza de los dioses* II 90-156. Respecto de los capítulos 81-90, que argumentan a favor de la providencia artífice, los textos más relevantes derivan de Galeno, cf. *Ibidem* 143-147. El capítulo de Von Arnim se completa con abundantes citas de Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX 77 (*SVF* II 1020), 79-86 (*SVF* II 1013), 86-87 (*SVF* II 1014), 95-100 (*SVF* II 1015), 111-120 (*SVF* II 1016), 123-131 (*SVF* II 1017), 132 (*SVF* II 1018). Las pruebas de Carnéades en contra de estos argumentos las conocemos también por Sexto Emp., *Contra los profesores* IX 131 ss. y 180 ss. (fr. 3 Mette). Sobre la crítica de Sexto a la teología estoica, cf. Gerson, *God and Greek Philosophy*, págs. 184-184.

[304] Sobre estos textos cf. R. Sorabji, *Animal minds (and human morals. The origins of the Western Debate)*, Ithaca, 1993, págs. 125 y 199. La extremosidad de la subordinación del animal al hombre distingue a los estoicos, cf. fr. 258 de *Sobre la naturaleza*, y Cic., *Lúculo* 120 (*SVF* II

ro los animales en nuestro beneficio; los caballos colaboran en nuestras guerras, los perros en nuestras cacerías, las panteras, osos y leones son ejercicio de nuestro valor. Y el cerdo, y éste es el más dulce de los favores, no nació sino para ser sacrificado: la divinidad mezcló en su carne el alma, algo así como en calidad de sal, e ingenió de este modo un banquete para nosotros. Para que dispongamos de abundancia en guisados y entremeses, dispuso la divinidad todo género de ostras, conchas y acalefos, junto con especies variadas de aves, sin otro recurso sino el de dedicar buena parte de sí misma en nuestro goce, superando de este modo a las amas de cría y poblando densamente la superficie terrestre con placeres y disfrutes[305].

501 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 14, 37

Sabiamente dice Crisipo que del modo en que la funda está hecha para el escudo y la vaina para la espada, de este modo, a excepción del mundo, todo lo demás ha sido creado por causa de otras cosas, como estas frutas y frutos que la tierra da son por causa de los animales, pero los animales, por causa del hombre, como el caballo para transportar, el buey para arar o el perro para cazar y vigilar.

502 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 64, 160

El cerdo, ¿qué tiene si no es alimento? A éste, para que no se pudra le ha sido dada el alma en lugar de la sal, dice

1161), *Sobre las leyes* I 8, 25 *(SVF* II 1182). Sobre el carácter subsidiario y accidental de la acción de la Providencia respecto de los animales no racionales, cf. ORÍG., *Contra Celso* IV 54 *(SVF* II 1155), 74 *(SVF* II 1157), *Com. a los «Psalmos»* II, pág. 532 DELARUE *(SVF* II 1156).

[305] Sigue la refutación de Carnéades a partir de las premisas de los estoicos, en el que L.-S. vol. I, pág. 332 reconocen la incorporación de la idea de finalidad aristotélica.

Crisipo. Nada ha engendrado la naturaleza que sea apto para la alimentación humana mejor que este animal.

503 Plutarco, *Cuestiones Platónicas* II 1, 1000 F

Pues tampoco, dice Crisipo, se dice padre de la placenta al que procura el semen, aunque ésta haya nacido del semen[306].

504 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044E

En suma, del modo en que es absurdo que alguien reproche a los comensales que consuman confites, vinos y carnes, mientras alaba al anfitrión que los ha convidado a ese banquete, así el que celebra a la Providencia porque dispuso peces, aves, miel y vino, pero acusa a los que no desechan esto y se contentan con el pan de Deméter y agua corriente por bebida, cosas que tenemos a mano y nos da la naturaleza de alimento[307], no parece parar mientes en que se contradice.

---

[306] La cuestión en la que se invoca el testimonio de Crisipo es si, al dar Platón al Dios el título de padre y artífice de todas las cosas (cf. *Tim.* 28c3-4, que Plutarco cita, según es uso del platonismo medio, invirtiendo el orden de los términos, originalmente «artífice y padre»), estamos implicándolo en la creación de cosas irracionales e inanimadas. El argumento, tomado de la embriología de Crisipo, permite no aplicar la paternidad a todo lo que se sigue del poder generativo de la semilla. Sin embargo, inmediatamente Plutarco utiliza ideas estoicas para señalar precisamente la inmanencia de la divinidad en la materia que hace inseparable al artista de su obra en el caso del universo

[307] Plutarco adapta las líneas de Euríp., fr. 892 N^2, citadas en otros libros en los que se recomendaba con ellas precisamente la frugalidad, como versos especialmente queridos de Crisipo. Cf. también, Aulo Gelio, VI 16, 6-7.

505 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 63, 130[308]

Crisipo define la adivinación con las siguientes palabras: «Facultad de conocer, ver y explicar los signos que son mostrados por los dioses a los hombres». Su deber es conocer con antelación qué intención tienen los dioses hacia los hombres y qué les dan a entender y de qué modo pueden preverse y escrutarse anticipadamente. El mismo define de este modo la interpretación de los sueños: «Facultad de discernir y explicar lo que los dioses dan a entender a los hombres en lo sueños».

506 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 38, 82-84

82 Que esto suceda realmente se concluye con este razonamiento de los estoicos. Si existen los dioses y no declaran con antelación a los hombres lo que va a ocurrir, o bien es que no aman a los hombres o es que ignoran lo que ha de

[308] Sobre la adivinación cf. los frs. 117-122 de *Sobre los ensueños* y *Sobre los oráculos* y los frs. 161-163 de *Sobre la adivinación.* Sobre las particiones de este arte donde los estoicos atendían, de un lado, a la existencia de inspiración *(éntheon),* que probablemente incluye los ensueños, cf. fr. 507 y Aecio, V 1, 1 en Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 904E *(SVF* II 1190), y los oráculos, cf. frs. 509 y 510, y, de otro, a las diversas variedades de la adivinación, donde al parecer procuraban incluir todas las posibles, Cic., *Lúculo* 107 *(SVF* II 1188) y Quintil., V 7 35 *(SVF* II 1195). A la advinación no inspirada o artificiosa, derivada de una experiencia lo más amplia posible, era referida la interpretación conjetural de los signos que se ofrecen en diversos ámbitos, como los fenómenos meterológicos, las entrañas de las víctimas o el vuelo de los pájaros, cf. Cic., *Sobre la adivinación* I 33, 72 *(SVF* II 1207), 49, 109-110 *(SVF* II 1208), donde también tenía su peculiar modo de presencia lo divino, cf. fr. 508 y nota. Recientemente Schräder, «Platon oder Chrysipp» ha defendido la ascedencia crisipea de la idea de la inspiración oracular que se lee en Plut., *Los oráculos de la pitia* 20, 404A-23, 406B, propuesta avanzada en su comentario al texto de Plutarco (Stuttgart, 1990, págs. 25-51) y que había sido contestada por J. Holzhausen, «Zur Inspirationstheorie Plutarchs in *De Pythiae oraculis*», *Phil.* 137 (1993), 72-91.

acontecer, o es que piensan que nada aprovecha a los hombres conocer qué ha de suceder, o piensan que no es propio de su majestad anunciar a los hombres lo que ha de ocurrir, o bien ni siquiera ellos, con ser dioses, pueden darlo a entender. Ahora bien, ni es que no nos amen, pues son benéficos y amigos del género humano, ni que ignoren aquello que ha sido constituido y planeado por ellos mismos; ni es que no nos interese saber lo que ha de acontecer, pues seremos más precavidos si lo sabemos; ni es que lo consideren ajeno a su majestad, pues nada está por encima de hacer el bien; ni es que no puedan conocer con antelación el futuro.
Así pues, no existen los dioses y no dan a entender lo que ha 83
de acontecer; pero existen los dioses; por tanto, lo dan a entender. Y no es el caso de que lo revelan y no nos dan modo alguno de alcanzar el saber de esa revelación, pues en vano nos lo revelarían; ni tampoco, si nos dan los medios, que no
exista la adivinación. Por tanto, existe la adivinación. De es- 84
te argumento se sirven Crisipo, Diógenes y Antípatro[309].

507 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 20, 39

Pasemos a los sueños, sobre los cuales, cuando Crisipo disputa y reúne muchos y minuciosos, hace lo mismo que Antípatro cuando indaga aquellos que, explicados por la interpretación de Antifonte dejan ver la agudeza del intérprete, por más que hubiera convenido recurrir a ejemplos más importantes[310].

---

[309] Diógenes de Babilonia, fr. 37 (*SVF* III, pág. 218) y Antípatro de Tarso, fr. 40 (*SVF* III, pág. 250). La suma del argumento puede leerse en Cic., *Sobre la nat. de los dioses* II 49, 101 (*SVF* II 1193) y, con más detalle, en *Sobre las leyes* II 32 (*SVF* II 1194), cf. fr. 162 de *Sobre la adivinación*.

[310] Sobre Antifonte, cf. fr. 122 de *Sobre los oráculos* y *Sobre los ensueños*. Entre las artes adivinatorias los estoicos otorgaban especial interés

508 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 15, 35

No me avergüenzo por ti, sino de Crisipo, Antípatro y Posidonio, quienes dicen eso mismo que has dicho tú: que para elegir a la víctima hay una determinada fuerza perceptiva y divina que está difusa por el mundo universo entero. Pero es aún mucho mejor aquello que tú has utilizado y aquéllos dicen: que cuando alguien va a sacrificar se produce un cambio en las visceras para que algo falte o sobre, pues todas las cosas obedecen a la voluntad divina[311].

509 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 56, 115

¡A ti me llego, santo Apolo! Crisipo ha llenado su libro de tus oráculos, falsos en parte, creo, en parte verdaderos por puro azar, como suele ocurrir en los discursos de este tipo, en parte tan intrincados y oscuros que un intérprete precisa de otro intérprete, y la suerte misma debe ser remitida a

---

a los ensueños, a los que Crisipo dedicó un libro de gran difusión en la antigüedad, sobre cuya circulación cf. nota a *Sobre los ensueños*. Los hombres se vinculan en los ensueños con la divinidad, quien los envía y reparte, cf. Cic., *Sobre la nat. de los dioses* III 93 (*SVF* II 1197), y participan de su plan racional, cf. Calc., *Com. al «Timeo»* 251 (*SVF* II 1198), quien hace a los estoicos seguidores en esto de Heráclito, fr. B1, 2, 114 DK, aunque lo que a continuación afirma de él, su defensa de la utilidad de la adivinación, no se encuentra testimoniado independientemente.

[311] Cicerón ha descrito el fenómeno de «simpatía universal» (*contagio*, cf. 458 y nota) que explica el papel de la divinidad en la adivinación artificiosa, cf. Cic., *Sobre la adivinación* II 14, 33-34 (*SVF* II 1211) y I 53, 120 (*SVF* II 1213); por otro lado, ésta no exige la intervención en cada detalle, sino que se explica en términos de una fuerza universal que atraviesa todo, que se hace operante en la acción misma adivinatoria y es, por tanto, signo que precisa la adecuada y experta interpretación, cf. I 52, 118 (*SVF* II 1209 y 1210). Para Posidonio, cf. fr. 106 E.-K., y Antípatro de Tarso, fr. 39 (*SVF* III, págs. 249-250).

otras suertes; y en parte tan ambiguos que deben ser dados a un experto en dialéctica para que los explique[312].

510 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 19, 37

Crisipo recogió un número extraordinario de oráculos, ninguno sin abundante autoridad y testigos.

4. Ética

Partición de la ética

511 Diógenes Laercio, VII 84

Dividen la parte de la filosofía dedicada a la ética en el tópico *(tópos)* concerniente al impulso y el tópico concerniente a los bienes y los males; además, el concerniente a las pasiones, el concerniente a la virtud, el concerniente a los fines, el concerniente a los primeros valores y las acciones y el concerniente a las exhortaciones y las disuasiones[313]. Ésta

---

[312] Cicerón, *Sobre la adivinación* II 15, 117 *(SVF* II 1215), objeta a continuación que desde hace mucho tiempo no se dan oráculos a la manera antigua en Delfos, y registra la contestación de los estoicos en el entido de que el lugar ha perdido con el tiempo la cualidad en virtud de la cual se daba la inspiración, a saber, las emanaciones de la tierra *(anhelitus terrae)*. Una teoría semejante sostiene Amonio en Plut., *La desaparición de los oráculos* 431B-438B, un diálogo en el que Crisipo (cf. fr. 490) aparece citado en relación con la teoría que pone en juego la demonología para explicar el fenómeno.

[313] La mención de las «acciones» *(práxeis)* dentro del tópico del valor primario no parece responder a partición ninguna de origen estoico. Schofield, «Stoic Ethics», *CCS,* pág. 237, nota 7, sugiere que ha habido un desplazamiento y que habría que leer el término *práxeōn* con el tópico siguiente, lo cual exigiría una traducción como «el concerniente a las exhortaciones y las disuasiones a las acciones». Long, «Arius Dydimus and

es la subdivisión que hacen Crisipo, Arquedemo, Zenón de Tarso, Apolodoro, Diógenes *(sc.* de Babilonia), Antípatro y Posidonio[314]. En efecto, Zenón de Citio y Cleantes, como corresponde a quienes son más antiguos, dividían los temas de forma más sencilla. Éstos dividieron también la parte lógica y la física[315].

IMPULSO Y APROPIACIÓN

512 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 12, 1038B

Pero, ¿cómo es, entonces, que a Crisipo no le angustia haber escrito en todos sus libros de física y, por Zeus, también en los de ética, que desde que nacemos tenemos una disposición de apropiación respecto de nosotros mismos, nuestros órganos y nuestra descendencia[316]?

Stoic Ethics», en *Stoic Studies,* pág. 123, señala que en lugar de las acciones, se espera en relación con el valor una mención de los indiferentes. TSEKOURAKIS, *Studies,* págs. 5-7, entiende que el conjunto de la lista se refiere estrictamente a la moral, con exclusión del ámbito de lo apropiado, lo que exige que interpretemos el término *kathêkon* como acción perfecta *(katórthōma).* Sobre el valor de esta lista de tópicos, una «partición» *(merismós)* propiamente dicha, no una división *(dihaíresis),* cf. fr. 364; para la reconstrucción de la ética estoica y los problemas que conlleva al contrastarse con las exposiciones de que disponemos, cf. Introducción, págs. 84-85.

[314] ARQUEDEMO, fr. 18 *(SVF* III, pág. 264); ZENÓN DE TARSO, fr. 4 *(SVF* III, pág. 209); APOLODORO DE SELEUCIA, fr. 13 *(SVF* III, pág. 261); DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 38 *(SVF* III, pág. 218); ANTÍPATRO, fr. 51 *(SVF* III, pág. 251); POSIDONIO, fr. 189 E.-K. Sobre Arquedemo y Antípatro, cf. test. 22; sobre Zenón de Tarso, test. 14; sobre Apolodoro de Seleucia, cf. test. 29; y sobre Diógenes de Babilonia, cf. test. 15. La concordancia en la partición no implica que también la haya respecto de la organización de los tópicos en los autores enumerados.

[315] *SVF* I 178.

[316] Sobre la *oikeíōsis*, cf. el fr. 242 de *Sobre los fines* y, además, AUL. GEL., XII 5, 7 *(SVF* III 181), CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III

513 Epicteto, *Disertaciones* II 6, 9-10[317]

Recuerda siempre lo que te es propio y lo que te es ajeno 9
y nunca te turbarás. Por esto tiene razón Crisipo cuando di-
ce: «Mientras me sean desconocidas las consecuencias, me
atendré siempre a lo más natural para alcanzar aquello que
es conforme a la naturaleza, pues la divinidad misma me ha
hecho capaz de elegir[318]. Si yo en este momento supiera que 10
estoy destinado a enfermar ahora, tendría un impulso hacia
ello, y de hecho hasta el pie, si tuviera conciencia, tendría
un impulso a llenarse de fango».

514 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 1057A-C

Y en la disputa contra los Académicos, ¿de qué trata el argumento más amplio de Crisipo y Antípatro? Es acerca de que no hay acción ni impulso sin asentimiento, y de que están forjando ficciones e hipótesis vacías aquellos que sostienen que, si se presentan impresiones apropiadas, inmediatamente se da el impulso sin necesidad de aprobación ni

---

5, 16-7, 23 (*SVF* III 182 y 186-189), Alej. de Afrod., *Mantisa,* pág. 150 Bruns (*SVF* III 183) y Séneca, *Epíst.* 121, 5-14 (*SVF* III 184). Sigue el fr. 90 de *Sobre la justicia* donde Crisipo desarrollaba el instinto de apropiación de la descendencia en los diversos reinos de la naturaleza, cf. Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 129.

[317] De la disertación *Sobre los indiferentes*, donde Epicteto intenta convencer a su auditorio de que la indiferencia no implica descuido. La cita de Crisipo sirve a Epicteto para exponer que el establecimiento de los indiferentes presupone el conocimiento de lo que nos es propio y ajeno.

[318] El adjetivo *eklektikón* remite al término *eklogḗ* («elegir» o «seleccionar»), por el que los estoicos designaban la acción apropiada de seleccionar las cosas conforme a la naturaleza, cf. Plut., *Sobre las nociones comunes* 26, 1071A (*SVF* III 195) y Alej. de Afrod., *Mantisa,* págs. 163-164 Bruns (*SVF* III 192-194), a la que corresponde la acción de tomar, *lḗpsis*. Antipatro de Tarso dio un especial protagonismo a la acción de escoger en su formulación del fin estoico.

asentimiento[319]. De nuevo, dice Crisipo que tanto la divinidad como los sabios inducen impresiones falsas, pero no por ello requieren que asintamos ni cedamos, sino que actuemos y sigamos los impulsos hacia aquello que aparece, pero que nosotros, insensatos como somos, asentimos llevados por nuestra debilidad ante tales impresiones. Y no es muy difícil discernir la confusión y la falta de coherencia de estos argumentos[320], pues aquel, sea dios o sabio, que no requiere que asintamos, sino sólo que actuemos y sigamos el impulso para el que nos envía impresiones, sabe bien que para la acción bastan las impresiones y que el asentimiento está de sobra. Igualmente, si, aun sabiendo que la representación no induce un impulso práctico sin asentimiento, produce impresiones falsas pero convincentes, es causa intencionada de que quienes dan su asentimiento a impresiones comprensivas se precipiten y caigan en el error.

---

[319] Los académicos en cuestión son principalmente Arcesilao y Carnéades (cf. Plut., *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036A-B), a quienes contestan respectivamente Crisipo y Antípatro, fr. 19 (*SVF* III, pág. 246). Sobre la cuestión del automatismo del asentimiento ante la representación, cf. Brennan, «Stoic Moral Psychology», *CCS*, págs. 266-267 y, sobre la contestación de los académicos, cf. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, págs. 279-281, quien señala los pasajes de Plut., *Colotes*, 1122A-C, para el desarrollo del argumento académico. En general, sobre la disputa entre académicos y estoicos, cf. Introducción, págs. 22-23 y 28-31.

[320] Como señala Cherniss, el siguiente pasaje no recoge el contenido de la doctrina estoica, sino un argumento esgrimido para contrarrestar la acusación de inconsistencia hecha por Plutarco y que Von Arnim no incluye en su fragmento. Pensamos, sin embargo, que el breve pasaje es fundamental para comprender el sentido general.

Los bienes, el fin, la virtud y la felicidad

515 *Comentarios a Lucano* II 380, pág. 73 Us.

Con estos versos declaraba que Catón era estoico[321], y el fin de esta filosofía es, según Crisipo, «vivir en coherencia con la naturaleza», es decir, de forma coherente con la naturaleza.

516 Estobeo, II 7, 6a[322]

Cleantes, que fue el primero en sucederle (*sc.* a Zenón) en la escuela, le añadió «a la naturaleza», quedando de esta manera: «El fin es vivir en coherencia con la naturaleza». Crisipo, queriendo hacer la frase aún más clara, la expresó de la siguiente manera: «Vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza».

---

[321] El comentario se refiere a la descripción del carácter de Catón a propósito de su segunda boda con Marcia en el campamento en presencia de Bruto. Catón no se habría unido a su mujer, en lo que Lucano señala un rasgo de la virtud del filósofo, *Farsalia* II 380-383: «Ésas las costumbres, ésa del duro Catón la inamovible / escuela fue: ser moderado y atender al fin, / seguir a la naturaleza y poner en riesgo la vida por la patria, / y creer que no es para sí que se ha nacido, sino para el universo entero». La capacidad de Catón para explicar la filosofía estoica era reconocida por el propio Cicerón, *Del supr. bien y del supr. mal* III 12, quien decía que Catón «enseñó a la filosofía a hablar en latín». Su habilidad para introducir razonamientos filosóficos en sus discursos es evocada por Cicerón al inicio de *Paradojas de los estoicos* I 1-2. Sobre la formulación más rigurosamente crisipea del *télos* estoico y su relación con sus antecesores en la escuela, cf. frs. 242 y 243 de *Sobre el fin*. La que se le atribuye en este fragmento, citada en griego, es la que se suele asignar a los primeros estoicos.

[322] Para las definiciones del fin último y la felicidad recogidas en este fragmento y el siguiente, provenientes ambos de la doxografía ética de Ario Dídimo, cf. fr. 242 de *Sobre el fin*.

517 Estobeo, II 7, 6e

Dicen *(sc.* los estoicos) que el fin es el ser feliz, por lo cual se hace todo, mientras que ello no se hace por nada más. Esto se da en el vivir según la virtud, en el vivir coherentemente y además, lo que es lo mismo, en el vivir según la naturaleza. De esta manera Zenón define la felicidad: «La felicidad es el fácil curso de la vida *(eúnoia)*». Cleantes en sus escritos adoptó la misma definición, así como Crisipo y todos los que vinieron después, diciendo que la felicidad no era otra cosa que la vida feliz, pero, al decir «felicidad», es el objetivo *(skópos)* lo que exponen, mientras que el fin *(télos)* es alcanzar la felicidad[323] o, lo que es lo mismo, ser feliz. A partir de esto es, pues, evidente que tienen el mismo sentido «vivir según la naturaleza», «vivir honestamente» y «vivir bien» y, a su vez, «lo bello y honesto», «la virtud» y «lo que participa de la virtud», y que todo lo bueno es honesto, del mismo modo que todo lo vergonzoso es malo, por lo cual el fin de los estoicos equivale a la vida según la virtud[324].

---

[323] Ésta distinción parece deberse a los estoicos, pues, como se ha visto, en Aristóteles ambos términos se tienen por sinónimos *(Pol.* VII 1331b28-33). Según Estobeo, haciéndose eco de esta posición estoica, *skópos* u objetivo sería el objeto que se busca (un cuerpo), y *télos,* su correspondiente predicado incorporal; cf. Estob., II 7, 6b *(SVF* III 3), Cic., *Del supr. bien...* III 22 *(SVF* III 19), Filón de Al. *Sobre Moisés* II 151 *(SVF* III 10), Alej. de Afrod., *Cuest.* II 16, pág. 61 Bruns *(SVF* III 19). Discusiones recientes sobre este problema largamente tratado se deben a Inwood, «Goal and Target in Stoicism» y a Mitsis, «Goal and Target in Stoicism», ambos en *Journal of Philology* 83 (1986), 547-557. Según Pohlenz, pág. 225, nota 2, esta distinción es posterior a Crisipo.

[324] Sobre la identificación entre lo bueno y lo honesto *(kalón),* cf. el fr. 147 de *Sobre lo honesto.*

518 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 6, 3-12, pág. 326, 20 De Lacy[325]

Que la doctrina correcta sobre las virtudes resulta estar 3
unida a la doctrina sobre las pasiones, creo haberlo ya de-
mostrado suficientemente. Pero de que también lo está la
opinión sobre los bienes y el fin, baste citar las palabras de
Posidonio, que son como siguen: «La causa de las pasiones, 4
esto es, de la incoherencia[326] y de la vida desdichada, está
en no seguir en todo a nuestro propio demon, que nos es
connatural y tiene una naturaleza análoga al que administra
el Universo entero, sino dejarse llevar inclinándose al lado
peor y bestial que tenemos. Pero ellos *(sc.* Crisipo y sus dis- 5
cípulos), al no tomar esto en consideración, no pueden dar
mejor explicación de la causa de las pasiones en estas situa-
ciones, ni tienen una opinión correcta sobre la felicidad y la
coherencia. No ven que en ella lo primero es no dejarse lle-
var bajo ningún concepto por la parte irracional *(álogos)*,
malvada e impía *(átheos)* del alma».

Con esas palabras, Posidonio ha enseñado claramente 6
cuánto se equivocan los discípulos de Crisipo, no sólo en lo
referente a sus argumentos sobre las pasiones, sino también
acerca del fin. En efecto, el vivir en coherencia con la natu- 7
raleza no consiste en lo que ellos dicen, sino en lo que ense-
ñó Platón, pues, dado que hay en nosotros una parte del al- 8
ma mejor y otra peor, diremos que aquel que sigue la parte
mejor de su alma vive en coherencia con ella, y que el que
sigue la parte peor vive en incoherencia con ella. Éste es el
que vive según la pasión, aquél, según la razón.

---

[325] Posidonio, fr. 187 E.-K. Sobre los démones en Crisipo, cf. frs. 496 y 497.

[326] Para el término *anomología*, cf. fr. 71 de *Sobre el desacuerdo*. La relación entre desacuerdo e infelicidad es ya fundamental en la formulación del fin en Zenón, cf. Dióg. Laerc., VII 84 *(SVF* I 179).

9 No satisfecho con esto, Posidonio ataca de manera más clara y vehemente a los discípulos de Crisipo, porque no
10 han interpretado correctamente *(sc.* la doctrina) del fin. Éstas son sus palabras: «Algunos, dejando a un lado el resto, reducen 'el vivir en coherencia' a 'hacer todo lo posible con vistas a las cosas primeras según naturaleza'[327], y hacen de este modo algo semejante a proponer que el fin sea el pla-
11 cer, el sosiego o cualquier otra cosa parecida. Hay una evidente contradicción en esta explicación, pero nada que sea honesto o propio de la felicidad. Al fin, en efecto, se llega
12 por necesidad, pero esto no es el fin. En cambio, si se toma correctamente la definición, podremos servirnos de ella a fin de cortar las aporías que proponen los sofistas[328], pero no, ciertamente, de aquello de 'vivir según la experiencia de las cosas que suceden conforme a la naturaleza universal', lo cual es lo mismo que decir 'vivir en coherencia, cuando esto no tiende de manera mezquina a alcanzar las diferencias'»[329].

---

[327] Sobre «las cosas primeras de la naturaleza» (*tà prôta tês phýseōs*), cf. Estob., II 7, 7a *(SVF* III 140) y 7d *(SVF* III 141), Cic., *Del supr. bien...* III 6, 21-23. Una fórmula cercana del *télos* se atribuye a Antipatro de Tarso, fr. 57 *(SVF* III, pág. 252) en la doxografía ética de Ario Dídimo, cf. Estob., II 7, 6a. Esta cuestión fue objeto de discusión entre Antípatro, fr. 55 *(SVF* III, pág. 243) y Carnéades.

[328] La referencia puede ser a los académicos, quienes se servían de estas interpretaciones cada vez más detalladas y comprometidas del *télos* zenoniano para señalar que, en definitiva, los estoicos coinciden con ellos en lo esencial, cf. Cic., *Del supr. bien...* II 34-35 *(SVF* III 13).

[329] De Lacy mantiene la lección de los mss. *diaphorôn* frente a la corrección *adiaphórōn* que acepta Von Arnim. Con la primera opción hay que entender que la redefinición del fin introduce la consideración de las diferencias, siempre que no se trate de diferencias de poca monta, orientación que De Lacy relaciona con las propuestas de Panecio y su teoría de las *personae;* cf. Cic., *Sobre los deberes* I 107 ss.

519 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 11, 28

Crisipo, al exponer las diferencias entre los seres vivos, declara que, de ellos, unos destacan por el cuerpo, otros por el alma y algunos por ambas cosas, y luego procede a revisar cuál es el fin último que corresponde a cada una de las especies de animales. Al colocar al hombre en un género de seres vivos a los que atribuye la excelencia del alma, estableció el sumo bien de tal modo que se viera no que el alma es superior, sino que no es *(sc.* el hombre) otra cosa sino alma[330].

520 CICERÓN, *Lúculo* 45, 138 y 46, 140[331]

Abundan los testimonios de que según Crisipo sólo hay tres doctrinas que se puedan defender sobre los fines últimos. Ciertamente, reduce y elimina un buen número: o la virtud es el fin, o el placer o ambos, pues los que dicen que 138

[330] La identidad entre el hombre y su alma responde a la más estricta inspiración socrática (cf. PS. PLATÓN, *Alc.* I 130c), que encuentra una especial recepción en el estoicismo, cf. CLEANTES *(SVF* I 538). Sobre esta antropología estoica en el contexto del debate filosófico que recibe Cicerón, cf. J. PEPIN, «'Que l'homme n'est rien d'autre que son âme'. Observations sur la tradition du *Premier Alcibiade*», *Rev Ét. Gr.* 82 (1969), págs. 62-70, quien propone tentativamente la mediación posidoniana.

[331] El texto pertenece a la réplica de Cicerón a Lúculo. LÉVY, *Cicero Academicus*, págs. 347-352, ha estudiado con detalle esta versión de la *Chrysippea diuisio* y su lugar en el texto ciceroniano en relación con la reelaboración que de ella hizo Carnéades (que Cicerón acaba de presentar *ibid.* 42, 129-131, y que le atribuye explícitamente en *Del supremo bien...* V 6, 16-8, 23). Al respecto, Lévy destaca la importancia de *Del supremo bien...* III 9, 30-31 para la reconstrucción de la *diuisio* originaria de Crisipo, centrada en destacar la opción estricta por la belleza moral u *honestas* (una versión menos estricta se lee en *Sobre los deberes* I 2, 6 y *Leyes* I 13, 37-38). *Vid.* igualmente ALGRA, «Chrysippus, Carneades and Cicero».

el sumo bien consiste en estar libre de toda incomodidad[332] huyen del odioso nombre del placer, pero se mantienen en su vecindad, que es lo que hacen también los que lo asocian a la virtud; ni se diferencian en mucho aquellos que añaden a la virtud los naturales. A estas tres se reducen las doctrinas que piensa que pueden ser defendidas con probabilidad. (...)[333]

140 Sólo queda, por tanto, un par que se enfrente: el placer a lo honesto, sobre lo cual, a mi entender, Crisipo no aplicó mucho esfuerzo. Si vas en pos del primero, muchas cosas se derrumban, sobre todo la unión entre el género humano, el afecto, la amistad, la justicia y las demás virtudes, pues nada de esto puede existir si no es de manera desinteresada. De hecho, aquel deber que se realiza llevado del placer como un pago no es virtud, sino imitación engañosa y virtud simulada.

521 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II 13, 43[334]

Herilo, por su parte, lo conduce todo al conocimiento y sólo considera un determinado bien, pero esto no es el bien supremo ni aquello con lo que pueda guiarse la vida. En consecuencia, ha sido relegado hace ya tiempo, pues no ha sido objeto de debate después de Crisipo.

---

[332] Es la posición *(uacare omni molestia)* que se atribuye al peripatético Jerónimo de Rodas, cf. Cic., *Lúculo* 42, 131 y *Del supremo bien y del supremo mal* II 8, 16; otras veces aparece como *uacuitas doloris*, cf. *Del supr. bien...* V 5, 14 y 7, 20, pero siempre cercana a la posición de Epicuro.

[333] En el pasaje que omitimos, Cicerón, exhortado por la razón misma, rechaza como inaceptable cualquier otra posición que no dé la primacía a la virtud, cf. Lévy, *Cicero Academicus*, págs. 342-343.

[334] Este fragmento y el siguiente forman parte de la exposición que Cicerón hace en el libro II en contestación a la que C. L. Manlio Torcuato, conocedor de los sistemas filosóficos, ha hecho en el libro I del *Sobre los fines* de la doctrina epicúrea del placer. El contexto de refutación se construye sobre una de las versiones de la *Carneadeia diuisio* (cf. Lévy, *Ci-*

522 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* II 14, 44

Una vez eliminadas las demás disputas, queda, no la mía contra Torcuato, sino la de la virtud contra el placer, la que no despreció aquel varón agudo y diligente, Crisipo, pues considera que la cuestión decisoria sobre el sumo bien está toda en la comparación entre ambos.

523 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 27, 1071F-1072A

Ves cómo también Crisipo arrastra a Aristón más bien a esta aporía, dado que las cosas ⟨no permiten⟩[335] concebir la indiferencia en relación con lo que no es ni bueno ni malo si no se ha alcanzado antes la noción de lo bueno y lo malo; de esa manera, en efecto, parecerá que la indiferencia tiene subsistencia previa a sí misma, si es cierto que, de un lado, no se puede tener noción de ella sin tenerla antes del bien y, por otro, que el único bien no es otra cosa que ella misma[336].

---

cero Academicus, págs. 361-363), en la que Hérilo de Cartago y Aristón, ambos discípulos de Zenón, aparecían generalmente como autores cuyas posiciones se consideraban refutadas y carentes de actualidad (*iam diu abiecti*), cf. *Lúculo* 42, 130. La refutación de Hérilo aparecía en el libro *Sobre los bienes,* cf. fr. 70. Para la de Aristón, cf. *infra* fr. 533 y los frs. 42-43 de *Sobre la diferencia de las virtudes*. Sobre Hérilo, cf. fr. 70 de *Sobre los bienes* y nota.

[335] Suplemento de Bernardakis. Con Cherniss y Babut hemos mantenido el adverbio *mâllon* «más bien», que es suprimido por algunos editores siguiendo a Bernardakis.

[336] En este caso, la crítica de Crisipo a Aristón se orienta a su definición del fin como *adiaphoría*, cf. DIÓG. LAERC., VII 1760 (*SVF* I 351) y CIC., *Lúculo* 42, 131 (*SVF* I 362). Para Crisipo, esta actitud elimina toda posibilidad de vida moral, cf., *infra,* fr. 524 e IOPPOLO, *Aristone,* págs. 166-170. Otros aspectos de la polémica entre Crisipo y Aristón aparecen recogidos en frs. 42-43 y 533.

524 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* IV 25, 68

Cuando se afirma que sólo es un bien lo que es honesto, se elimina el cuidado de la salud, la atención de los asuntos familiares, el gobierno de la cosa pública, la rectitud en la administración de los negocios, los deberes de la vida y, en fin, se termina por abandonar precisamente aquella honestidad en la que queréis que se base todo únicamente. Es lo que del modo más inteligente dice Crisipo contra Aristón[337].

525 ESTOBEO, II 7, 11g

Dicen que todo varón honesto y bueno es perfecto, porque no le falta ninguna virtud, mientras que el vil es imperfecto, porque no participa de ninguna. Por eso los hombres buenos son siempre absolutamente felices, y los malos, infelices, y la felicidad ⟨de aquéllos⟩ no se diferencia de la de los dioses ni, lo dice Crisipo, la felicidad de un instante se diferencia de la de Zeus, ni es la felicidad de Zeus en nada más escogible, más hermosa ni más venerable que la de los sabios.

526 TEMISTIO, *Discursos* VIII 101d

Crisipo hasta en sus palabras se muestra valiente, pues dice que para un hombre virtuoso un solo día, es más, una sola hora vale tanto como muchos años.

527 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 18, 1042A

Que la esencia de la infelicidad es el vicio lo muestra (*sc.* Crisipo) en todos sus libros éticos y físicos, e insiste en que vivir en el vicio es lo mismo que vivir infelizmente[338].

---

[337] Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 9, 31.

[338] Sigue la cita del fr. 256 de *Sobre la naturaleza.*

528 Alejandro de Afrodisias, *Mantisa de «Acerca del alma»*, pág. 166 Bruns[339]

Si vemos con aquello por cuya virtud vemos bien, oímos con aquello por cuya virtud oímos bien, y vivimos gracias a aquello por cuya virtud vivimos bien, resulta que la virtud del alma sería la felicidad, pues vivimos por el alma.

529 Sexto Empírico, *Contra los profesores* XI 33

Pero ellos *(sc.* los estoicos) hacen frente a esta acusación diciendo lo siguiente: «Cuando decimos 'es bueno aquello de lo que resulta un beneficio', decimos lo mismo que 'es bueno aquello de lo que resulta un determinado beneficio en las cosas de la vida', pues de este modo resultará un bien de cada virtud específica que no aporta beneficio de manera general, sino que es útil a alguna de las cosas de la vida, por ejemplo el ser prudente, como hace la prudencia, y ser moderado, como hace la moderación»[340].

---

[339] El texto pertenece al capítulo titulado «Que la virtud no basta para la felicidad» (págs. 159-168 Bruns). Alejandro refuta este argumento indicando que para la visión buena, además de la virtud del ojo se precisa luz.

[340] Sexto acaba de establecer los tres sentidos de «bueno» para los estoicos, sentidos que se implican sucesivamente *(emperilēptiká,* cf. *Contra los profesores* XI 30), y aporta las refutaciones a cada modo de decir el bien como «beneficio *(ōphéleia)* o no otra cosa que beneficio», que es, según Sexto (*Ibid.* XI 22) la definición fundamental de los estoicos «ateniéndose a las nociones comunes», cf. Estob., II 7, 5d *(SVF* III 74 y 86) y Diós. Laerc., VII 94 *(SVF* III 76) y 98 *(SVF* III 87). La refutación, a la que responden «los estoicos» en el texto del fragmento, ataca el sentido del beneficio como aquello «de lo que se puede obtener beneficio», porque en ese caso este efecto propio del bien quedaría restringido a la virtud en general *(genikḗ).* La contestación de los estoicos, que es, en esencia, la de Crisipo, adapta a la disputa el argumento sobre la diversidad de las virtudes (que conocemos por sus diferencias con Aristón, cf. frs. 42-43), así

530 DIÓGENES LAERCIO, VII 127

Para Crisipo la virtud se puede perder, para Cleantes no. Aquél dice que se puede perder por efecto de la embriaguez o de la melancolía, éste dice que no se puede perder, porque surge de una comprensión segura[341].

531 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 33, 1076A[342]

Pero según Crisipo, los dioses no aventajan a los hombres en felicidad. Zeus, en efecto, no supera a Dión en virtud y ambos, en tanto que son sabios, se benefician mutuamente por igual cada vez que el uno se encuentra con el otro en su movimiento. Pues éste y ningun otro es el bien que viene de los dioses a los hombres, y de los hombres a los dioses cuando son sabios. Y si un hombre no es deficiente en virtud, dicen que nada le falta de felicidad, sino que el

---

como la formulación específica del fin vinculado a la experiencia de lo que ocurre en la vida por naturaleza.

[341] *SVF* I 568. Como notan L.-S., v. II, pág. 378, para Cleantes, el carácter mismo del conocimiento, *epistḗmē,* implica que las virtudes cardinales son necesariamente seguras. La observación de Crisipo aparecía probablemente en su libro *Sobre las virtudes,* fr. 44, que es citado por Diógenes a continuación, y concuerda bien con su conocido tratamiento a base de eléboro, cf. tests. 24 y 46, así como su reserva a la embriaguez tiene su reflejo biográfico en su proverbial resistencia en la bebida, cf. test. 1 § 183. Se hacen eco de estas posibilidades de perder la virtud, SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 402 KALBF. *(SVF* III 238), ALEJ. DE AFROD., *Mantisa,* pág. 161 BRUNS *(SVF* III 239) y CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* IV 22 *(SVF* III 240).

[342] Plutarco presenta la opinión de Crisipo en contradicción con la noción fundamental de lo divino, según la cual en nada se diferencian tanto los hombres de los dioses como en la dicha de la que gozan. Dión y Teón son los nombres habituales en los ejemplos de los estoicos, como el propio Plutarco acaba de mostrar. Esta concepción, aunque contraria a la idea tradicional de la divinidad, es coherente con la concepción estoica de la relación entre los sabios; cf. sobre el beneficio mutuo, ESTOB., II 101 *(SVF* III 626) y EPICT., I 1, 7-12.

desafortunado que se obliga a sí mismo a abandonar la vida por causa de una enfermedad o está tullido es igual de dichoso que Zeus Salvador, con tal de que sea sabio[343].

532 TEMISTIO, *Discursos* II 27c

Si alguien dijera que es adulación comparar a un rey con Apolo Pitio, ni Crisipo, ni Cleantes ni toda una raza filosófica os lo concederían, pues el coro del *(sc.* Pórtico) Polícromo afirma que es una misma la virtud y la verdad de hombre y dios.

533 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 2, 441A[344]

Parece que Zenón de Citio se inclina en cierta forma hacia esta idea, cuando define como justicia la sabiduría *(phrónesis)* en aquello que se debe asignar, como templanza en aquello que se debe escoger, y como valor en aquello que se debe soportar. Quienes defienden a Zenón postulan que en estos casos la ciencia *(epistḗmē)* fue llamada «prudencia» por Zenón[345]. Crisipo, a su vez, en la opinión de que la vir-

---

[343] Sobre la igualdad respecto de las virtudes entre hombres y dioses, cf. CIC., *Sobre las leyes* I 8, 25 *(SVF* III 245), ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino* 37, pág. 211 BRUNS *(SVF* III 247), ORÍG., *Contra Celso* VI 48 *(SVF* III 248) y 29 *(SVF* III 249), CLEM. DE AL., *Estróm.* VII 14 *(SVF* III 250) y PROCLO, *Com. al «Timeo»* I, pág. 251 DIEHL *(SVF* III 252).

[344] Plutarco ha expuesto la posición de Aristón de Quíos acerca de la virtud, según la cual «la virtud es una y toma el nombre de salud», y a partir de allí se diferencia y multiplica en forma relativa, cf. *SVF* I 375. El debate contra Aristón sobre la diversidad de las virtudes a partir de la formulación zenoniana fue objeto de un tratamiento especial por parte de Crisipo, que conocemos esencialmente por Galeno, cf. frs. 42-43 de *Sobre la diferencia entre las virtudes* y *Sobre que las virtudes son cualificados.* Sobre la asignación categorial de las virtudes, cf. la nota a estos títulos.

[345] *SVF* I 201. En la doctrina estoica de las virtudes, la *phrónesis* aparece después como una de las virtudes cardinales, cf. ESTOB., II 7, 5b *(SVF* III 262).

tud se constituye conforme al cualificado por una cualidad particular, suscitó sin darse cuenta lo que Platón llama «un enjambre de virtudes»[346] inusitadas y desconocidas: como 'valor' del valiente, 'mansedumbre' del manso y 'justicia' del justo, igualmente 'gracias' del gracioso, 'bondades' del bueno, 'grandezas' del grande, 'bellezas' del bello, y al establecer de este modo como virtudes otras 'destrezas', 'afinidades' e 'ingeniosidades' similares, ha llenado la filosofía, que en absoluto lo necesita, de multitud de nombres absurdos[347].

534 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 5, 36-40, págs. 325, 24-326, 8 De Lacy

Sigue al tratado sobre las pasiones el de las virtudes, que tiene también él un fallo doble, ya las concibamos todas
37 ellas como ciencias, ya como facultades[348]. Es, en efecto,

---

[346] Se trata de la conocida expresión de Platón, *Menón* 72a.

[347] Plutarco ridiculiza aquí la propensión de Crisipo a acuñar neologismos en su filosofía, sirviéndose de la capacidad de derivación de sustantivos a partir de adjetivos por medio del sufijo *-tēs*. Al parecer se trata de neologismos creados por Crisipo, que responden a su preocupación por crear sustantivos que denoten inequívocamente una determinada cualidad señalada por determinados adjetivos referentes al ámbito de la ética. Una preocupación similar aqueja a Aristóteles, quien se ve forzado a implementar soluciones similares, cf. *Ét. Nic.* 7, 1107b ss. Sobre la relación entre las virtudes y otros bienes del alma que participan de ellas, cf. Estob., II 7, 5b *(SVF* III 278), quien diferencia entre virtudes propiamente dichas, que son artes *(téchnai)*, y ciertas capacidades o facultades *(dynámeis)* que «sobrevienen» a ellas, cf. Cic., *Tusc.* IV 13, 30-31 *(SVF* III 279).

[348] Traducimos *dýnamis* como «facultad», aunque el sentido específico del término en la psicología de los estoicos, si es que fue originariamente usado por ellos en su psicología, es más elaborado y respeta la posibilidad de mantener una idea unitaria de alma aun reconociendo la diversidad de sus actividades, cf. fr. 446 y Simpl., *Com. a las «Categorías»*, pág. 224 Kalbf. *(SVF* III 203), donde la virtud es definida como «facultad *(dýna-*

necesario que las virtudes de las partes irracionales del alma sean también irracionales, y que sólo sea racional la de la parte racional. De modo que, lógicamente, las virtudes de aquellas partes serán facultades y solamente la virtud de la
parte racional del alma será ciencia. Crisipo se equivoca 38
enormemente, no porque considere que ninguna virtud es una facultad —lo cual no es una gran equivocación, ni estamos disputando este punto—, sino porque, aun afirmando que existen muchas ciencias y virtudes, afirmó que hay una
única facultad del alma. Pues no cabe que haya muchas vir- 39
tudes de una sola facultad, ya que tampoco cabe que haya muchas perfecciones de una sola cosa. Es, en efecto, una sola la perfección de cada uno de los seres, y la virtud es la perfección de la naturaleza de cada uno, como él mismo re-
conoce[349]. Mucho mejor, por tanto, declaraba Aristón de 40
Quíos que las virtudes del alma no eran muchas, sino una sola, la ciencia de los bienes y los males, sin escribir acerca de las pasiones cosas contrarias a sus propios postulados, como hace Crisipo.

535 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 7, 1034D

Pero en torno a este problema (*sc.* si la virtud es una o muchas), no sólo se contradice Zenón, sino también Crisipo cuando polemiza con Aristón[350], de un lado, quien decía que las virtudes eran todas disposiciones de una sola, pero, de otro, se mostraba de acuerdo con Zenón, quien definía de ese modo cada una de las virtudes.

---

mis) de producir muchos sucesos *(symptómata)*». Otro uso del término *dýnamis* en contexto ético ha sido señalado ya en la nota anterior.

[349] Cf. Sén., *Epíst.* 76, 10.

[350] Aristón, *SVF* I 373 y frs. 42-43.

536 DIÓGENES LAERCIO, VII 92

Panecio dice que las virtudes son dos, la contemplativa y la activa; otros dicen que son tres, la lógica, la física y la ética; los discípulos de Posidonio[351] dicen que son cuatro, y los de Cleantes, Crisipo y Antípatro, que son muchas más[352].

537 CICERÓN, *Tusculanas* IV 24, 53

La fortaleza es una disposición del alma que obedece a una ley superior soportando las vicisitudes; o la observancia de un juicio firme en aquellos momentos que parecen terribles, para afrontarlos o rechazarlos; o la ciencia que conserva el juicio estable en aquellas cosas terribles y contrarias, o en las completamente indiferentes; o, más brevemente, como dice Crisipo, pues las definiciones precedentes eran de Esfero[353], que era de los mejores a la hora de dar buenas definiciones, según piensan los estoicos. De hecho, todas son absolutamente iguales y sólo retoman nociones comunes, una mejor que otra. Pero, ¿cuál, entonces, es la definición de Crisipo? «Fortaleza es —dice— la ciencia de las cosas que se deben soportar, o la disposición del alma que se some-

---

[351] PANECIO, fr. 67 ALESSE; POSIDONIO, fr. 180 E.-K.; CLEANTES, *SVF* I 565; ANTÍPATRO, fr. 60 (*SVF* III, pág. 253).

[352] Por el impulso de Crisipo y su justificación de la pluralidad de las virtudes (cf. fr. 42-43), este tópico ético se desarrolló en una amplia y detallada catalogación de las virtudes a partir del esquema básico de cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cf. JERÓN., *Ep.* 66 (*SVF* III 300), que conocemos por una amplia literatura doxográfica, cf. ESTOB., II 7, 5b (*SVF* III 262 y 264), FILÓN DE AL., *Alleg. Leg.* I 63-87 (*SVF* III 263), DIÓG. LAERC., VII 92 (*SVF* III 235), ANDRÓNICO, *Sobre las pasiones* 1-8 (*SVF* III 266-270, 272-273), SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 153-174 (*SVF* III 274), CLEM. DE AL., *Estróm.* II (*SVF* III 275) y *Pedag.* II (*SVF* III 276).

[353] Esfero de Borístenes, *SVF* I 628, sobre el cual, cf. test. 1, § 186.

te sin temor a una ley superior a la hora de sufrir y soportar algo»[354].

Los indiferentes y los preferidos

538 Diógenes Laercio, VII 101-103

Dicen que de las cosas unas son buenas, otras malas y
otras neutras. Buenas son las virtudes, la prudencia, la justi- 102
cia, el valor, la templanza y las demás. Malas son sus contrarias, la insensatez, la injusticia y las demás. Neutras son aquellas cosas que ni benefician ni perjudican, como la vida, la salud, el placer, la belleza, el vigor, la riqueza, la buena reputación[355], el linaje, y asimismo sus contrarios, la muerte, la enfermedad, el dolor, la vergüenza, la debilidad, la pobreza, la oscuridad, el ser de bajo origen y sus similares, según dicen Hecatón en el libro séptimo de *Sobre el fin,* Apolodoro en su *Ética* y también Crisipo[356]. Éstos no son, en efecto, bienes, sino indiferentes *(adiáphora)* del tipo de
los preferidos *(proēgména)*, pues así como lo propio del ca- 103
lor es calentar y no enfriar, así lo particular del bien es bene-

[354] Esta definición de valor sólo se encuentra en Filón de Al., *Alleg. Leg.* I 67 *(SVF* III 263), quien la describe como «ciencia» *(epistēmē).*

[355] Los editores, siguiendo a Long, han preferido corregir el término *dóxa* en *eudoxía,* que se contrapone mejor al término *adoxía*, el cual aparece unas líneas más abajo. Sin embargo, *dóxa* aparecerá en las listas de bienes y males opuestos que se desarrollan en VII 104 y 106. Cf. Goulet, pág. 854, nota 6.

[356] Hecatón, fr. 2 Gomoll; Apolodoro, fr. 14 *(SVF* III, pág. 261). La exposición de Diógenes refleja la *dihaíresis* fundamental que introduce la doxografía ética de Ario Dídimo en Estob., II 7, 5a *(SVF* III 70), donde se da el nombre de «indiferentes» *(adiáphora)* a lo que Diógenes llama «neutros», *oudétera,* aunque más adelante recoge la terminología habitual, cf. Sexto Emp., *Contra los prof.* XI 3 *(SVF* III 70).

ficiar y no perjudicar. Sin embargo, la riqueza y la salud no benefician más de lo que perjudican, de modo que no son un bien. Y dicen también lo siguiente: aquello de lo que puede hacerse un buen o un mal uso no puede ser un bien. De la riqueza, como de la salud, puede hacerse buen o mal uso, de modo que no son un bien, pero Posidonio dice que también éstas se cuentan entre los bienes[357].

539 Diógenes Laercio, VII 104[358]

Beneficiar es moverse o estar en una disposición conforme a la virtud, mientras que perjudicar, moverse o estar en una disposición conforme al vicio.

540 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 31, 1048C-D

Pero en la demostración es cuando hacen aún más evidente la contradicción, pues dicen *(sc.* los estoicos) que aquello de lo que puede hacerse buen o mal uso no es ni bueno ni malo. Sin embargo, de la riqueza, la salud y el vigor del cuerpo todos los insensatos hacen un mal uso, por lo que no pueden ser un bien[359].

---

[357] Posidonio, fr. 171 E.-K. Sigue el fr. 103 de *Sobre el placer.* El criterio del buen o mal uso para el establecimiento de los indiferentes aparece en Sexto Emp., *Contra los profesores* XI 59 *(SVF* III 122), como especificación del tercer sentido en que se dicen los indiferentes: lo que no contribuye a la felicidad ni a la infelicidad. Cf. también el fr. 67 de *Sobre los bienes.*

[358] Sobre el ser útil o beneficiar *(ōpheleîn)* como lo propio del bien, cf. *supra* fr. 408 y nota. Para la distinción entre movimiento *(kínēsis)* y disposición *(schésis)* en la clasificación de los bienes, cf. Estob., II 7, 2 *(SVF* III 111, de la doxografía ética de Ario Dídimo), quien especifica que las virtudes, en cuanto «tenores» *(héxeis)* que son, constituyen un tipo de disposiciones, cf. también Oríg., *Contra Celso* VIII 8 *(SVF* III 78), Filón de Al., *De sobr.* 34 *(SVF* III 244) y *De fort.* II *(SVF* III 558).

[359] Plutarco desarrolla a continuación (1048D-E) un dilema que expone a los estoicos a la paradoja de que, según sus propuestas, los dioses son

541 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 23, 1070A

En efecto, no se confundían *(sc.* los filósofos antiguos) como los que intentan elevarse de la tierra de un salto para caer de nuevo en tierra, diciendo de las mismas cosas que se pueden tomar pero no escoger[360], que son apropiadas, pero no buenas, que no son beneficiosas pero sí útiles, y que no son nada para nosotros, pero las llaman principios de las acciones apropiadas[361].

542 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1047E[362]

Pero Crisipo dejó el asunto más enrevesado, pues dice que están locos quienes no tienen en nada la riqueza, la salud, la ausencia de dolor y la integridad del cuerpo, y no perseveran en estas cosas, y a veces, citando los versos de Hesíodo:

---

incapaces de beneficiar realmente a los hombres *(SVF* III 215). La contestación a este argumento aparece en Marco Aurelio, IX 40.

360 La distinción entre «lo que puede tomarse» *(lēptá)* y «lo que puede escogerse» *(hairetá),* referida a los bienes, aparece desarrollada en Estob., II 7, 5o *(SVF* III 131) y 7e *(SVF* III 142), donde se identifica los *lēptá* con las cosas conforme a la naturaleza. Cf. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* IV 39 *(SVF* III 132).

361 Plutarco contrasta la coherencia de los filósofos antiguos —entre los que incluye a Aristóteles, Teofrasto, Jenócrates y Polemón, a quienes habría seguido el propio Zenón—, con las distinciones de Crisipo entre la serie de los bienes y la de las cosas conformes a la naturaleza.

362 Previamente, Plutarco ha expuesto con una imagen mercantil la situación de Zenón y su propuesta acerca de lo preferible: es como un comerciante al que se le agria el vino y no puede venderlo ni como vinagre ni como vino. El uso de la imagen sugiere que la crítica proviene de Aristón de Quíos, pero también puede tener procedencia académica. Plutarco prosigue su crítica de Crisipo con una cita de *Sobre los géneros de vida,* fr. 74.

Trabaja, Perses, estirpe divina[363],

dice explícitamente que sería una locura exhortar a lo contrario, es decir:

No trabajes, Perses, estirpe divina.

543 Epicteto, *Disertaciones* I 4, 26-31[364]

Pues, ¿qué otra cosa son las tragedias sino sufrimientos
de hombres que admiran las cosas externas, expuestos en un
27 determinado verso? Cierto que, si por medio de determina-
dos engaños hubiera de aprenderse que de las cosas externas
y ajenas a nuestra voluntad nada hay que nos concierna, es-
taría yo mismo dispuesto a semejante engaño, del cual ven-
dría un fácil e imperturbable curso de la vida. Pero vosotros
28 mismos veréis qué queréis. Entonces, ¿qué os brinda Crisi-
po? «Para que sepas —dice— que no es falso aquello de lo
que deriva el curso fácil de la vida y nos sale al encuentro la
imperturbabilidad, toma mis libros y sabrás cuán verdadero
y concordante con la naturaleza es aquello que me hace im-
perturbable». ¡Qué grande y afortunado azar!, ¡qué gran be-
30 nefactor que nos indica el camino! Y los hombres han le-

[363] Hes., *Trabajos* 299. La práctica de alterar los versos de los poetas para extraer su sentido moral es característica de los estoicos, cf. Plut., *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 33C-D. El ejercicio de invertir el sentido por medio de la negativa aparece ejemplificado en el *Pap. Paris.* 2, atribuido a Crisipo, cf. fr. 592.

[364] Epicteto acaba de contrastar las palabras de Sócrates antes de su muerte (Platón, *Critón* 43d) con las de personajes de tragedia como Príamo y Edipo, con cita tal vez de un verso trágico. La idea moral de la tragedia que expone sumariamente a continuación recoge uno de los valores filosóficos de la misma, que aparece también en Marco Aurelio, XI 6. La exaltación de Crisipo como héroe de la verdad se acerca mucho al modo reverente en que los discípulos de Epicuro hablaban de su maestro, cf. Cic. *Del supremo bien y del supremo mal* I 10.

vantado en honor de Triptólemo templos y altares, porque
nos ha hecho el don del alimento civilizado, mientras que al 31
que ha hallado la verdad, la ha puesto a la luz y la ha publicado a todos los hombres, no ya para el vivir, sino para el vivir bien, ¿quién de vosotros le ha levantado un altar, un templo o una estatua, o se inclina ante él como ante un dios?

544 Alejandro de Afrodisias, *Comentarios a los «Tópicos»* I 43, pág. 79 Wallies

... o si la salud es un bien o no, como dice Crisipo[365].

545 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* I 11, 39

Mi padre decía que ni siquiera una estatua, si pudiera hablar, diría eso[366]. Se trata, en efecto, de un argumento incisivamente eficaz contra los cirenaicos, pero no contra Epicuro. En efecto, si sólo hubiera el placer que, por así decirlo, cosquillea los sentidos[367] y se deslizara dulcemente hasta ellos, ni la mano ni ningún otro miembro del cuerpo podrían estar satisfechos solamente con la ausencia de dolor sin estar acompañada de una agradable agitación de placer. En cambio, si el máximo placer es, como quiere Epicuro, simplemente no sentir dolor alguno, entonces, Crisipo, se te ha

---

[365] Alejandro menciona a Crisipo para ejemplificar la definición aristotélica de tesis (*Tópicos* I 104b 19) como el tipo de problema que surge de una opinión paradójica de alguien de reconocida fama en la filosofía, entre los que figuran también Heráclito, Parménides, Zenón de Elea y Antístenes. La salud es un caso privilegiado en la discusión de los indiferentes, cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* XI 48-50.

[366] El texto inmediatamente anterior, en el que se describe la estatua del Cerámico y el silogismo que expresaba su gesto, está recogido como test. 24.

[367] Cf., para la expresión, Cic., *Sobre los deberes* II 63 y *Sobre la naturaleza de los dioses* I 113.

de conceder la primera premisa con toda razón, que la mano, así en el estado en que está, no desea nada. Sin embargo, no es correcto concederte la segunda, que si el placer fuera un bien, la mano habría de desearlo. No lo desearía, en efecto, precisamente porque lo que está libre de dolor está en un estado de placer[368].

546 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III 17, 57

Crisipo y Diógenes *(sc.* de Babilonia) decían que, si le quitamos su utilidad, no vale la pena mover un dedo por la buena fama (que ellos llaman *eudoxía,* y que aquí es mejor llamar «buena fama» que «gloria»), con lo cual yo estoy totalmente de acuerdo. Sin embargo, sus sucesores, incapaces de sostener esta tesis frente las objeciones de Carnéades, terminaron diciendo que la buena reputación era preferible por sí misma y que debía ser tomada como un bien[369].

---

[368] Para Epicuro, la imperturbabilidad y la ausencia de dolor eran placeres estáticos *(katastēmatikaí),* mientras que el gozo y la alegría eran placeres en movimiento *(katà kínēsin),* cf. EPICURO, fr. 2 USENER. En ese sentido, su concepción del placer se diferenciaba de la de los cirenaicos, pues éstos no aceptaban el placer estático, sino sólo los que se dan en movimiento, cf. EPICURO, fr. 1 USENER (DIÓG. LAERC., X 136). Para las críticas de Cicerón al hedonismo epicúreo, cf. M. STOKES, «Cicero on Epicurean Pleasures», en POWELL, *Cicero,* págs. 145-170.

[369] La *utilitas* que menciona Cicerón responde al valor *(áxia)* que se atribuye a los indiferentes preferidos (salud y riqueza, por ejemplo), concretamente en el sentido de valor que DIÓG. LAERC., VII 105 *(SVF* III 126), formula como «utilidad que contribuye a la vida conforme a la naturaleza», cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* II 74 *(SVF* III 72). El texto está recogido entre los fragmentos de CARNÉADES como fr. 6 METTE, y como DIÓGENES, fr. 42 *(SVF* III, pág. 219). Entre los autores posteriores a los que se refiere el Catón ciceroniano está probablemente ANTÍPATRO DE TARSO, fr. 55 *(SVF* III, pág. 252).

LAS LEYES Y LAS ACCIONES APROPIADAS

547 CICERÓN, *Tusculanas* I 45, 108

Pero, ¿por qué habría de prestar atención a opiniones individuales, cuando a la vista están los muchos extravíos de las naciones? Los egipcios embalsaman a sus muertos y los conservan en sus hogares, los persas los untan totalmente de cera para que se conserven lo máximo posible, hay una costumbre entre los magos por la que no se pueden inhumar los cadáveres de los suyos si antes no son despedazados por las fieras salvajes[370], y en Hircania la plebe mantiene perros a expensas del Estado, mientras que los nobles los tienen en sus casas (pues sabemos que se trata de una excelente raza) y cada quien trata, en la medida de sus medios, de procurarse uno para hacerse comer por ellos, pues consideran que no hay mejor funeral[371]. Crisipo se encargó de recopilar mu-

---

[370] La mayoría de las noticias que se recogen en esta revisión de costumbres variadas son tópicos en la literatura etnográfica desde Heródoto, pero adquieren importancia en la literatura filosófica sobre todo en el escepticismo pirroniano, que hace de la exposición de la variedad de las costumbres el décimo modo de argumentación, cf. SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* I 145-163. La técnica egipcia del embalsamamiento tiene su *locus classicus* en HERÓD., II 86 ss.; en cuanto a los persas, sus costumbres funerarias son tratadas también por Heródoto en I 140, quien menciona tanto la práctica de arrojar los cadáveres a los perros antes de ser enterrados como la de cubrirlos de cera, pero no asigna la primera de manera exclusiva a los magos. Sólo se reseña la especial veneración que recibe el perro entre ellos, por ser el único animal que no matan.

[371] Comarca de la antigua Asia, ribereña del Mar Caspio y colindante con la Media, la Partia y la Escitia. Actualmente forma parte de Irán. A la costumbre alude PLUT., *Si el vicio puede causar infelicidad* 3, 499D y *Sobre la inteligencia de los animales* 670C, y, en contexto filosófico, SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* III 227 y PORF., *Sobre la abstinencia* IV 21.

chos otros ejemplos, meticuloso como era en toda indagación, pero estas cosas son tan repulsivas que el habla se aparta y huye de ellas[372].

548 EUSEBIO, *Preparación evangélica* VI 264b

¿Cómo puedes decir *(sc.* Crisipo) que todas las leyes establecidas y las constituciones son un error[373]?

549 SÉNECA, *Sobre los beneficios* III 22, 1

Según Crisipo, el esclavo es un mercenario de por vida. Así como éste da un beneficio cuando presta un servicio mayor que aquel para el cual fue contratado, así el esclavo, cuando por la benevolencia que siente por su señor va más allá de lo que por su condición le corresponde y se atreve a hacer algo más elevado, que incluso adornaría a un hombre de más feliz nacimiento, y sobrepasa las expectativas de su dueño, es un beneficio que uno se encuentra en casa[374].

---

[372] Para el contraste entre la ley natural y universal, sobre la cual, cf. fr. 149 de *Sobre lo honesto* y fr. 166 de *Sobre la ley*, y los usos diversos y enfrentados de los pueblos, cf. FILÓN DE AL., *Sobre José* 29-39 *(SVF* III 323) y CIC., *Sobre la república* II 33 *(SVF* III 325).

[373] Eusebio está citando a Diogeniano, sobre el cual cf. fr. 109 y nota. ERSKINE, *Hellenistic Stoa,* págs. 68-69, considera que este juicio subyace a las críticas de los estoicos a las consituciones más prestigiosas, como las de Solón, Clístenes y Licurgo, cf. PLUT., *Contradicciones de los estoicos* 1033F y CIC., *Lúculo* 136.

[374] La definición del esclavo como mercenario está supuesta en CIC., *Sobre los deberes* I 41. Sobre la distinciones de Crisipo en torno a la condición del esclavo, cf. fr. 167 de *Sobre la concordia* y R. MARTINI, «*Seruus perpetuus mercennarius est*», *Labeo* 35 (1989), 189-194. ERSKINE, *Hellenistic Stoa,* págs. 50-51, señala que en esta definición se encuentran los dos rasgos fundamentales de la definición crisipea, subordinación y pertenencia. Una revisión detallada de las ideas estoicas sobre la esclavitud puede leerse en ERSKINE, *Ibid,* págs. 44-63 y P. GARNSEY, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine,* Cambridge, 1996, págs. 128 ss. El res-

550 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III 20, 67

E igualmente piensan que existe un vínculo jurídico entre los hombres, pero que no hay ningún vínculo jurídico que una a los hombres con las bestias. Brillante estuvo Crisipo cuando dijo que las demás criaturas han nacido para provecho de los hombres y de los dioses, y que, en cambio, estos últimos se mantienen en su propia comunidad y sociedad, de modo que los hombres pueden hacer uso de las bestias sin cometer injusticia alguna[375]. Y esto se debe a que es tal la naturaleza del hombre, que lo vincula con el género humano una especie de derecho civil: aquel que lo observe será justo, el que lo transgreda, injusto. Y así como en un teatro bien puede decirse que, aunque el teatro es un lugar público, cada quien tiene su puesto, que es suyo, así también el hecho de que una ciudad o el mundo sean comunes no es contrario al derecho que cada uno tiene de poseer una parte de ellos[376].

---

to de los textos recopilados por Von Arnim conciernen a la condición no natural de la esclavitud, cf. FILÓN DE AL., *Spec. Leg.* II 232 *(SVF* III 352) y CLEM. DE AL., *Pedagogo* III 8, 58, 3 *(SVF* III 354), y a la doctrina ampliamente testimoniada de la libertad del sabio frente a la esclavitud del ignorante, cf DIÓG. LAERC., VII 121 *(SVF* III 355) y DION DE PRUSA, XIV 16 *(SVF* III 356). En *SVF* III 357-363, VON ARNIM extracta los pasajes más significativos de FILÓN DE AL., *Quod omn. prob.* 32-61.

[375] Las opiniones extremas de Crisipo sobre el aprovechamiento de los animales por parte del hombre han aparecido en los 96 de *Sobre la justicia*, fr. 257 de *Sobre la naturaleza*. Sobre sus doctrinas al respecto y las críticas que desencadenaron, cf. SORABJI, *Animal Minds*, págs. 124-125 y 199.

[376] Sobre esta imagen del teatro para justificar la propiedad, cf. ERSKINE, *Hellenistic Stoa,* págs. 105-110, quien considera que, por el tipo de teatro «de clase» que supone, la imagen no puede tener su origen en el estoicismo antiguo, y concluye acerca del cambio de ideas sobre la propie-

551 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* I 69-70

Según Crisipo, quien destaca por su hostilidad hacia los animales irracionales, hasta participa *(sc.* el perro) de su celebrada dialéctica. Pues dice el mencionado varón que recurre al quinto indemostrable múltiple cuando, al llegar a una encrucijada, rastrea primero las dos primeras por las que no siguió la presa y se lanza sin más rastreo directamente por la tercera. En potencia razona de la siguiente manera: «la presa siguió bien por aquí, bien por aquí o bien por aquí; ni por aquí ni por aquí; luego por aquí»[377].

552 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 23, 1069E

«¿Por dónde —dice— comenzaré? ¿Qué tomaré como principio de la acción apropiada y como materia *(hýlē)* de la virtud[378], si dejo de lado la naturaleza o lo que es conforme a ella?»

553 ESTOBEO, IV 39, 22

De Crisipo: «Quien progresa hasta la cumbre cumple en todo con todas las acciones apropiadas, sin dejar de lado ninguna. Pero la vida de éste no es aún feliz —dice—, sino

---

dad en el estoicismo romano respecto del comunismo primitivo. El cambio a estilo directo sugiere que Cicerón ha dejado de citar a Crisipo.

[377] Cf. FILÓN DE AL., *De anim.* 45 y 84-85 *(SVF* II 725) y SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 270-271 *(SVF* II 71), junto con la discusión de SORABJI, *Animal Minds,* págs. 21-26 y 94-89.

[378] Von Arnim consideraba plausible atribuir este texto al libro *Sobre las acciones apropiadas,* cf. fr. 143-147. TSEKOURAKIS, *Studies,* págs. 30-37, entiende que Crisipo subraya de este modo la diferencia entre el papel fundamental de los indiferentes en la constitución de las acciones apropiadas y su mera condición de materia en la esfera de la moralidad; considera, además, que la expresión «conforme a la naturaleza» debe entenderse referida al conjunto de los indiferentes, y no sólo a los preferidos. Cf., sin embargo, L.-S., v. I, págs. 366-367, y v. II, pág. 355.

que la felicidad le llega cuando las acciones intermedias, como tales, adquieren la firmeza, la condición de una disposición y una particular fijeza»[379].

554 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1037C-E[380]

Dicen que la acción recta *(katórthōma)* es un mandato de la ley, mientras que la falta *(hamártēma)* es una prohibición de la ley. Por ello, la ley prohíbe muchas cosas a los insensatos, pero no les ordena nada, pues no son capaces de acciones rectas. ¿Y quién no sabe que al incapaz de acciones rectas le es imposible dejar de errar? Por consiguiente, hacen que la ley se contradiga a sí misma, pues les ordena, de un lado, lo que no pueden hacer, y les prohíbe, de otro, aquello de lo que no pueden abstenerse. En efecto, el hombre que no puede moderarse no puede dejar de ser licencioso, y el que no puede ser sensato no puede sino comportarse insensatamente. Pero ellos dicen que quienes prohíben algo dicen una cosa, prohíben otra y ordenan otra diferente. El que dice «no robes» dice eso mismo de «no robes», prohíbe ⟨robar y ordena⟩[381] no robar. Por tanto, la ley no prohíbe nada a los hombres viles, puesto que nada les ordena. También dicen que el médico ordena al discípulo cortar y cauterizar

[379] Las «acciones medias» *(mésai)* describen las acciones apropiadas en tanto que se oponen a las «acciones rectas» o *katorthṓmata*, también llamadas «acciones apropiadas perfectas» *(téleia kathḗkonta)*, cf. Estob., II 7, 8 *(SVF* III 494) y Filón de Al., *De sacrif.* 43 *(SVF* III 522). Sobre los problemas de esta cualificación un poco desafortunada de las acciones apropiadas y sus orígenes y razones, cf. Tsekourakis, *Studies*, págs. 12-15, quien señala como posible origen Platón, *Gorg.* 467e y *Fed.* 90a.

[380] Von Arnim sugiere para este texto, que él divide en dos fragmentos, el tratado *Sobre la Ley*. Para la relación entre *nómos* y *kathórthōma*, cf. fr. 165 de *Sobre la ley*, y Estob., II 7, 11e *(SVF* III 502)

[381] El suplemento es de Meiriziac, aceptado por Cherniss.

dejando en modo elíptico «oportunamente» y «medidamente», y al músico tocar la lira y cantar dejando en modo elíptico lo de «afinadamente» y «acordadamente», por lo cual castigan a los que lo hacen sin arte y mal: les fue ordenado, en efecto, lo de «bien», pero no lo han hecho bien. Por tanto, cuando el sabio ordena a su siervo que diga o haga algo y lo castiga si no lo hace en su momento o como debe, es evidente que está ordenando una acción intermedia, no una recta.

555 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 10, 1062F-1063A[382]

Si esto lo dicen sin propósitos serios, que dejen de fruncir el ceño, pero si es en serio y como filósofos, es contrario a las nociones comunes censurar y considerar malvados a todos los hombres y, sin embargo, tratar a unos como moderados y a otros como los más malvados, y admirar, de un lado, a Crisipo y ridiculizar, de otro, a Alexino[383], y creer que los hombres no son ni más ni menos insensatos unos que otros. «Sí —dicen—, pero así como aquel que se encuentra a un codo de la superficie del mar no se ahoga menos que el que está hundido a quinientas brazas, así también los que se acercan a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que están lejos de ella. Y así como el que está ciego, ciego está aunque esté a punto de recuperar la vista *(anablépein)*[384], así también los que están progresando, mientras

[382] Para Von Arnim se trata de un fragmento incierto, tal vez tomado de uno de los tratados éticos de Crisipo. Una comparación con DIÓG. LAERC., VII 120 (fr. 176) y CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 14, 48 *(SVF* III 530) para la imagen del que se ahoga, y con SIMPL., *Com. a las «Categorías»* 401, 3-13 KALBF (fr. 7, de *Sobre las privativas*) para la del ciego, permite concluir que Crisipo seguramente utilizó ambas metáforas, cf. LUSCHNATT, «Das Problem des ethischen Fortschritts», pág. 210.

[383] Sobre Alexino de Élide, cf. fr. 18 de *Contra la experiencia*.

[384] PLATÓN, *Fedro* 243b.

que no alcancen la virtud, aún se encuentran sumidos en la ignorancia y en la miseria»[385].

La vida del sabio. Preceptos

556 Plutarco, *Charlas de sobremesa* I 9, 626F-627A

Cuando fuimos agasajados en casa de Mestrio Floro, Teón el gramático, dirigiéndose al estoico Temístocles[386], planteó el problema de por qué Crisipo hace mención en muchos lugares de tantas cosas extrañas y absurdas sin dar explicación alguna de ellas, como, por ejemplo, que el pescado salado, si se pone en salmuera, se pone más dulce, o que los copos de lana ceden menos al que los intenta separar por fuerza que al que los va soltando despacio, o que se come más despacio cuando se ha ayunado que cuando se ha comido previamente. Temístocles, tras responder que Crisipo decía estas cosas incidentalmente, poniéndolas como ejemplo de cómo nos dejamos atrapar de manera fácil e irracional por lo verosímil y, al contrario, desconfiamos de

---

[385] Sobre esta doctrina de los estoicos que se sigue de su rigurosa distinción entre virtud y vicio sin dejar lugar a grados, cf. fr. 138 de *Investigaciones éticas,* y Plut., *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 2, 75C (*SVF* III 535), quien califica el progreso de los estoicos de «enigma».

[386] El problema planteado en este capítulo reza «Por qué los vestidos se lavan mejor con agua dulce que salada», que encontramos igualmente en Macrobio, *Sat.* VII 13, 17-27. En cuanto a los personajes, el gramático Teón no es, según Cherniss, el mismo que Plutarco presenta en el problema 4 como «compañero», sino el que aparece en *Sobre la cara visible de la luna* 939C y, más adelante en esta misma obra, en el problema 8 del libro IV (728F). Mestrio Floro, persona muy cercana a Plutarco, fue cónsul durante el gobierno de Vespasiano y participa en diez de estas conversaciones de sobremesa. El estoico Temístocles, que se decía descendiente del gran político ateniense, fue conocido por Plutarco cuando ambos estudiaban con Amonio en Atenas, cf. *Vida de Temístocles* 32, 6.

lo que va contra la verosimilitud, se vuelve a Teón y le dice: «¿Y en qué te conciernen a ti estas cuestiones? Si te nos has hecho inquisitivo y especulativo en asuntos de causas, no te alejes tanto de los asuntos que te son propios... »[387].

557 ESTOBEO, III 7, 20

Decía Crisipo que el sabio siente dolor, pero no es torturado, pues no cede en el alma. Y también tiene necesidades, pero no espera nada[388].

558 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1044A

En efecto, nadie es objeto de injusticia sin ser perjudicado, de donde se tiene que el sabio, del que en muchos otros escritos declara que no puede sufrir injusticia, dice aquí que recibe una cierta injusticia[389].

---

[387] Temístocles sugiere a Teón la cuestión de por qué Homero hace que Nausícaa marche al río a lavar la ropa, cuando tiene el mar cerca *(Od.* VI 59).

[388] El texto de Estobeo une dos ideas asociadas a la difícil figura del sabio estoico. Por un lado, su indiferencia a la tortura y la desgracia extrema que nada empece para su felicidad, cf. GREG. NAZ., *Epíst.* 32, 7 *(SVF* III 586) y ESTÉFANO, *Comentario a la «Retórica»*, pág. 325 RABE *(SVF* III 585), pues nada le puede perjudicar *(blabeîn)*, cf. DIÓG. LAERC., VII 123 *(SVF* III 588) y ESTOB., II 7, 11i *(SVF* III 587), aunque, ciertamente, sentirá el dolor inevitable por su condición corporal, como en general es afectado por las impresiones que pueden dar lugar a las pasiones, sin ceder a ellas, cf. SÉNECA, *Sobre la ira* II 3, 1-2, 4 y AUL. GEL., XIX 1, 17-18 (EPICTETO, fr. 9 SCHENKL). Por otro, en el modo peculiar en que el sabio necesita algo, cf. fr. 152 de *Sobre las acciones apropiadas*.

[389] El pasaje sigue a una larga exposición del libro *Sobre los géneros de vida* (fr. 76), donde Crisipo daba ciertos consejos a la hora de establecer y recibir los honorarios para evitar que se diera lugar a injusticias. Plutarco concluye la incoherencia de Crisipo con la doctrina de que el sabio es inaccesible al perjuicio, cf. ESTOB., II 7, 11m *(SVF* III 578).

559 Dión de Prusa, *Discursos* LXIX 4

Si su alma es sensata y su mente es buena, y si ambas son capaces de hacer correctamente lo propio y lo de los demás, ésos necesariamente llevarán una vida feliz, por ser varones respetuosos de la ley, que han obtenido un espíritu benigno *(agathoû daímonos)* y son amigos de los dioses. Pues no es verosímil que unos sean sabios y otros diferentes los que tienen experiencia de las cosas humanas, ni que unos conozcan las cosas humanas y otros diferentes las divinas, ni que unos sean expertos en las cosas divinas y otros diferentes los piadosos, ni que unos sean piadosos y otros diferentes los amigos de los dioses. Tampoco serán unos amigos de los dioses y otros diferentes felices[390].

Tampoco son unos los hombres insensatos y otros diferentes los ignorantes de los asuntos que les son propios. Ni quienes ignoran lo que les corresponde conocen los asuntos de los dioses. Ni los que tienen ideas erradas con respecto de los dioses no son impíos. Ni es posible que los impíos sean amigos de los dioses, ni que quienes no son amigos de los dioses no sean infelices.

560 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 22, 1068F-1069A

Si un solo sabio extiende sabiamente el dedo en cualquier lugar que sea, todos los sabios de la tierra se benefi-

[390] Sobre la beatitud absoluta del sabio y la infelicidad del tonto, cf. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 26 *(SVF* III 582) y Filón de Al., *Quaest. in Gen.* IV 92 *(SVF* III 583). Los sabios son en el sentido estricto «divinos» y tienen «como un dios en su interior», cf. Dióg. Laerc., VII 119 *(SVF* III 606) y Cic., *Sobre la adivinación* II 129 *(SVF* III 607). La piedad *(eusébeia),* que implica el conocimiento *(epistḗmē)* de las cosas divinas, cf. Estob., II 7, 11s *(SVF* III 605), es también una cualidad exclusiva del sabio, como la impiedad lo es del hombre vil, cf. Estob., II 7, 5b *(SVF* III 604) y Dióg. Laerc., VII 119 *(SVF* III 608).

cian de ello[391]. Éste es el efecto de su amistad, en este fin se cumplen las virtudes de los sabios por sus beneficios comunes[392]. Pero decía disparates Aristóteles, los decía Jenócrates[393], quienes, ciertamente, declaran que los hombres reciben beneficios de parte de los dioses, de parte de los padres y de parte de los maestros, pero ignoran el maravilloso be-

---

[391] La acción de estirar o contraer el dedo aparece también como ejemplo de acto indiferente en el sentido más estricto, incapaz de suscitar impulso o aversión alguna, cf. ESTOB., II 7, 7 *(SVF* III 118), DIÓG. LAERC., VII 104 *(SVF* III 119) y SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 59 *(SVF* III 122) y, como tal, no alcanza a tener relevancia ética, cf. fr. 105 de *Sobre Zeus*. Servía a Crisipo también de acto mínimo para indicar el escaso valor de algo, cf. fr. 139 de *Investigaciones éticas*.

[392] La doctrina de que el beneficio universal afecta a todas las personas virtuosas aparece en ESTOB., II 7, 11i *(SVF* III 626), CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 69 *(SVF* III 93) y SÉN., *Epíst.* 109, 1-16. Desde Zenón, la amistad une a todos los hombres sabios, cf. CLEM. DE AL., *Estróm* V 14, 95 *(SVF* I 223), aunque sus antecedentes son socrático-platónicos, cf. PLATÓN, *Lisis* 214c-d (el propio Clemente la remonta a Platón y a la «filosofía de los bárbaros»), APULEYO, *Sobre Platón* II 22 y JÁMBLICO, *Vida pitagórica* 237 (pero cf. EURÍP., fr. 902 N^2 de una tragedia perdida); de manera estricta, sólo puede darse entre ellos, cf. ESTOB., II 7, 11m *(SVF* III 630); DIÓG. LAERC., VII 124 *(SVF* III 631); EPICT., II 22, y sin tan siquiera conocerse, cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* I 121 *(SVF* III 635). Sobre la cuestión de la amistad en el estoicismo, cf. J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque,* París, 1961, págs. 122-123 y 176-177 y el fr. 247 de *Sobre la amistad.*

[393] El texto está recogido como Jenócrates, fr. 252 ISNARDI. La referencia a Aristóteles no parece ser a texto alguno en especial, cf. F. SANDBACH, «Plutarch and Aristotle», *Illin. Class. Stud.* 7 (1982), 227-228, quien sugiere la posibilidad de que el origen de las tres fuentes de beneficio enumeradas sea el perdido *Protréptico*, si bien Cherniss remite a ARISTÓT., *Ét. Nic.* I 1099b, VIII 1161a, 1162a, IX 1164b y X 1179a. Cicerón menciona con frecuencia a Aristóteles junto con Jenócrates como compartiendo las mismas doctrinas, cf. *Del supremo bien y del supremo mal* IV 18, 49 y *Lúculo* 44, 136.

neficio que se aportan mutuamente[394] los sabios que se conducen conforme a la virtud, aunque no estén juntos ni se conozcan.

561 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 31, 1048E

Pero es más, si ni el mismo Crisipo se tenía por bueno, ni ningún otro de sus discípulos ni de sus maestros, ¿qué pensarán de los demás sino eso que dicen, que todos están locos, que desbarran, que son impíos, ilegales, que llegan al colmo de la infelicidad y de la total desdicha[395]? ¿Y será que tan lamentable situación nos ha sido así dispuesta por la Providencia divina[396]? En todo caso, si los dioses cambiaran de opinión y quisieran perjudicarnos, maltratarnos, extraviarnos y, en fin, afligirnos aún más, no podrían ponernos en peor condición de la que tenemos, pues afirma Crisipo que la vida no admite mayor grado de vicio ni de infelicidad, de modo que si tomara voz, diría lo de Heracles:

Repleto estoy ya de males y no hay dónde meterlos[397].

---

[394] Para la definición de «causar/obtener beneficio», cf. Estob., II 95, 3 *(SVF* III 94).

[395] Sobre la afirmación de que ninguno de los estoicos se reconocía a sí mismo sabio, y en general sobre la posibilidad de la existencia del sabio estoico, cf. el detallado análisis de Brower, «Sagehood and the Stoics». La locura de todos los ignorantes junto con el tener la suma de todos los vicios es una de las afirmaciones más escandalosas de los estoicos, que ellos consideraban en perfecta coherencia con el resto de sus doctrinas (como señala el propio Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 10, 1062E), cf. Alej. de Afrod., *Sobre el destino* 28, pág. 199 Bruns *(SVF* III 658), Sén., *Sobre los beneficios* IV 27 *(SVF* III 659), Estob., II 7, 5b *(SVF* III 663), Dióg. Laerc., VII 124 *(SVF* III 664), Cic., *Tusc.* IV 54 *(SVF* III 665) y Porfirio, *Com. a las «Sátiras» de Horacio* II 3, 32 (*SVF* III 666). Con especial detalle demostraban la impiedad e impureza del hombre vil ante la divinidad, cf. Estob., II 7, 5b *(SVF* III 660) y 7, 11k (*SVF* III 661).

[396] Sobre los problemas planteados por la idea estoica de la providencia, cf. frs. 228-235 de *Sobre la Providencia* y las notas a los fragmentos.

[397] Euríp., *Her.* 1245, cf., *infra,* fr. 581.

Pero, ¿quién podría encontrar afirmaciones más contradictorias que la de Crisipo acerca de los dioses y de los hombres, cuando declara que los primeros nos proveen de la mejor manera y los segundos actuamos de la peor manera[398]?

562 Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 432-434

Por otro lado, si toda opinión del hombre vil es ignorancia y sólo el sabio dice la verdad y tiene la ciencia y la firmeza de lo verdadero, se sigue que, dado que hasta ahora no se ha podido hallar al sabio, lo verdadero es inhallable y que, por ello también, todo es incomprensible, puesto que todos nosotros, viles como somos, no tenemos comprensión
433 firme de las cosas. Si esto es así, queda que todos los argumentos aducidos por los estoicos contra los escépticos pueden decirse uno por uno contra aquéllos por parte de los escépticos. En efecto, puesto que, según ellos mismos, tanto Zenón, como Cleantes, Crisipo y el resto de los de la escuela se cuentan entre los hombres viles, y todo hombre vil está dominado por la ignorancia, Zenón ignora por completo si está comprendido en el mundo o es él mismo quien comprende al mundo, y si es hombre o mujer, y Cleantes no sa-
434 bía si es hombre o una bestia más artera que Tifón[399], y, en fin, Crisipo, o bien conocía esa doctrina, estoico como era, me refiero a «Todo lo ignora el hombre vil», o ni eso siquiera conocía. Y, si lo conocía, era entonces falso que todo lo ignora el vil, pues eso mismo, aun vil como era, lo conocía Crisipo, a saber, que todo lo ignora el hombre vil. Pero, si ni siquiera eso mismo sabía, lo de que todo lo ignoraba, ¿có-

---

[398] Sobre este argumento y su refutación académica, cf. Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* III 70-71 (*SVF* II 1186).

[399] Alusión a la duda que sobre sí mismo expresa Sócrates en el conocido pasaje de Platón, *Fedro* 230a.

mo es que se pronuncia sobre tantas doctrinas, estableciendo que el universo es uno sólo, que se gobierna por la Providencia, y que la sustancia es completamente transformable, así como mil otras doctrinas semejantes?

563 Eusebio, *Preparación evangélica* VI 8, 11-13[400]

A mi me provoca admiración que al decir esto (*sc.* Cri- 11
sipo) no se percate de la vanidad de sus propias palabras. Sea que es por tener los hombres tales nociones, como él mismo establece por la etimología, que los nombres están así impuestos, sea por ser su doctrina que todo lo comprende el destino, y que son inmutables las causas que están previamente comprendidas desde la eternidad para todo lo que
es y será. ¿Por qué, entonces, Crisipo, te atienes a todas las 12
opiniones de los hombres sin que te parezca equivocada ninguna de ellas sobre asunto alguno, sino que son todos los
hombres indagadores de la verdad? ¿Cómo puedes decir 13
que, con excepción del sabio, no hay hombre que no te parezca igual de loco que Orestes y Alcmeón; que sabios hay, a lo sumo, uno o dos, y que los demás son todos ignorantes, al igual que los que anteriormente mencionabas?

564 Cicerón, *Sobre los deberes* III 10, 42

No debemos, sin embargo, descuidar nuestros intereses particulares y delegarlos en otros cuando nos sean precisos,

---

[400] Eusebio está citando a Diogeniano (cf. fr. 109 y nota), que precede inmediatamente a este texto. Diogeniano reprocha a Crisipo la atención que presta a las opiniones comunes sobre el Destino como reflejo de las nociones verdaderas sobre la cuestión, y pone en contradicción esta atención incondicional con la doctrina de la inexistencia del sabio. Orestes y Alcmeón son los héroes del mito que gracias a las versiones de Eurípides se hicieron para Crisipo figura representativa del desvarío en varios contextos doctrinales; cf. fr. 217 de *Sobre las pasiones* y frs. 325 y 465.

sino que se debe atender al propio bien, siempre que sea sin perjudicar a otro. Crisipo, agudamente como tantas veces, dice: «En el estadio, el corredor debe competir y empeñarse todo lo posible en vencer, pero de ninguna manera puede hacer zancadillas ni empujar hacia atrás con las manos al contrincante. Así, en la vida, no tiene nada de injusto que cada quien persiga lo que le sea útil; lo que es injusto es quitárselo a otro y perjudicarlo»[401].

565 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 7, 1061D

¿Sigue entonces el sabio igualmente despreocupado cuando le va faltando la salud, cuando se le debilita un sentido o va perdiendo su fortuna? O igualmente, cuando la salud mengua, los sentidos están agitados y los recursos se diluyen, ¿debe el sabio comportarse como si nada de esto estuviera pasando? ¿O cuando está enfermo manda su sueldo a los médicos, y por causa del dinero navega hasta donde Leucón, rey del Bósforo, o marcha a visitar a Idantirso el escita? ¿No dice acaso Crisipo que hay ciertos sentidos que, una vez perdidos, no vale la pena seguir viviendo?».

[401] El ejemplo de Crisipo es introducido para ilustrar dos casos romanos de competencia en los que se juega la oposición entre lo útil y lo honesto en forma de prudencia. A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero, 'De Officiis'*, Ann Arbor, 1996, págs. 545-546, sugiere que la cita de Crisipo llegara a Cicerón por el intermedio del *Canon* de Posidonio. El consejo de Crisipo está cercano a las ideas que más adelante se atribuyen a Hecatón (III 15, 63), autor de un extenso libro *Sobre las acciones apropiadas*, cf. J. ANNAS, «Cicero on Stoic Philosophy and Private Property», en M. GRIFFIN, J. BARNES (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1989, pag. 187.

566 ESTOBEO, IV 4, 29[402]

Preguntado Crisipo por qué no participaba en la vida política, respondió: «Porque si hago mala política ofendo a los dioses, y, si la hago buena, ofendo a los ciudadanos».

567 SÉNECA, *Sobre el ocio* 8, 1

A esto se añade el hecho de que, según es doctrina de Crisipo, el sabio podrá vivir libre de los asuntos públicos. No digo que deba resignarse a cualquier tipo de ocio, sino que lo elija. Los nuestros dicen que el sabio no se dedicará a cualquier cargo público[403].

568 SÉNECA, *Sobre la tranquilidad del alma* 1, 10

Pronto y dispuesto sigo a Zenón, a Cleantes y a Crisipo, ninguno de los cuales se dedicó a los asuntos del Estado, ni tampoco dejó de encomendarlos *(sc.* a sus discípulos)[404].

569 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 18B

Homero indicaba lo conveniente cuando representaba a los héroes en los banquetes sin comer otra cosa que carne después de habérsela preparado ellos mismos, pues no tenía nada de ridículo ni de vergonzoso el verlos preparársela por sí mismos. Se ocupaban de servirse ellos mismos, dice Crisipo, y se sentían muy ufanos de su habilidad en ello. Odiseo afirmaba que no tenía rival a la hora de trinchar la carne y «encender el fuego»[405]; en los *Ruegos*[406], Patroclo y Aqui-

---

[402] Sobre la reserva esencial de Crisipo hacia la vida política, cf. fr. 75 de *Sobre los géneros de vida*.

[403] Cf. una recomendación semejante en SÉN., *Epíst.* 68, 2 *(SVF* III 696).

[404] Cf. el test. 1 § 185 sobre la actitud de Crisipo ante la solicitud de Ptolomeo.

[405] *Od.* XV 321.

[406] Se refiere al episodio del banquete en las embajadas a Aquiles contenido en el canto IX, 202 ss., conocido así antes de la numeración según

les lo disponen todo para la comida, y cuando Menelao celebró las bodas, fue el novio Megapente quien escanció el vino[407]. Ahora, en cambio, nos echamos recostados para celebrar en los banquetes.

570 ESTOBEO, III 18, 24

De Crisipo: «La embriaguez es, en efecto, una pequeña locura»[408].

571 ESTOBEO, IV 20a, 31

De Crisipo: A uno que decía: «El sabio no debe enamorarse, lo atestiguan Menedemo, Epicuro y Alexino», «Me serviré —le dijo— de la siguiente demostración. Si Alexino el grosero, Epicuro el insensible, y Menedemo ⟨el necio⟩, dicen que no hay que enamorarse, entonces hay que enamorarse»[409].

---

las letras del alfabeto. Se ve que las antiguas denominaciones de los episodios de la *Ilíada*, anteriores a la nomenclatura alejandrina, más pintorescas y por tanto memorizables, sobrevivieron aún tiempo después.

[407] *Od.* XV 141.

[408] La embriaguez y la locura son ambas capaces de hacer perder la virtud; cf., *supra,* fr. 430. Consecuentemente, la doctrina de las acciones apropiadas se preocupó de los modos adecuados de servirse de la bebida, cf. FILÓN DE AL., *De Plant.* 142-154 *(SVF* III 711), donde se recoge una curiosa distinción entre dos modos de estar ebrio *(methysthênai):* estar bebido *(oinoûsthai),* permitido al sabio, y desvariar durante la bebida *(lēreîn en tôi oínōi),* que, naturalmente, no le es apropiado. En relación con estos preceptos, están las indicaciones sobre el comportamiento en el simposio *(sympotikôs),* estrechamente relacionado con el amoroso *(erōtikôs),* cf. ESTOB., II 7, 5b *(SVF* III 717). Sobre la herencia de estas ideas de Crisipo en Diógenes de Babilonia, cf. G. M. RISPOLI, «La mura di Tebe. Melos en movimento nella dottrina epicurea», *CEr* 25 (2005), 96-97.

[409] Para las ideas de Crisipo sobre el amor, cf. fr. 77 de *Sobre los géneros de vida* y fr. 124 de *Sobre el amor.* Sobre Alexino y Menedemo, de la escuela de Mégara, cf. fr. 18.

572 JERÓNIMO, *Contra Joviniano* II 48

Ridículamente da Crisipo al sabio el precepto de que tome esposa para no ofender a Júpiter Gamelio y Genetlio. De este modo nadie tomará esposa entre los latinos, pues no tienen un Júpiter protector de las bodas[410].

573 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 1, 15-6

Hay quienes piensan que no se debe instruir en las letras a los niños menores de siete años, pues sólo a esa edad están capacitados para comprender las disciplinas y soportar el trabajo intelectual[411] ... Pero mejor es la propuesta de los

---

[410] Von Arnim incluye en este fragmento el texto de DIÓN DE PRUSA, VII 134: «No sienten vergüenza alguna *(sc.* los proxenetas) de los hombres ni de los dioses, pues no tienen ni un Zeus Genetlio ni una Hera Gamelia». No hay más noticia de un Zeus «matrimonial», aunque sí de Hera en esta advocación, cf. ESTOB., II 7, 3a. La recomendación crisipea de tomar esposa, que no parece necesaria en la república de los sabios (cf. fr. 233 de *Sobre la república* [pero véase la recomendación de Zenón en su *República*, DIÓG. LAERC., VII 121, *SVF* I 270]), figura entre las acciones apropiadas; cf. ESTOB., II 7, 8 *(SVF* III 494) y 11b *(SVF* III 611), CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 68 *(SVF* III 616). Con cierta impropiedad aparece también calificado de indiferente, cf. CLEM. DE AL., *Estróm.* II 23, 138, 5 *(SVF* III 163) y TEOD., *Curación de las afecciones de los griegos* XII 74 *(SVF* III 164). Para otros deberes respecto de los progenitores y los hijos *(philostorgía)*, cf. DIÓG. LAERC., VII 120 *(SVF* III 731). Según CLEM. DE AL., *Contra Celso* VII 63 *(SVF* III 730), Zenón recomendaba evitar el adulterio.

[411] Los siete años señalaban para los estoicos el momento en que la razón encuentra su primera maduración a partir de las prenociones, cf. AECIO, IV 11, 4, en PS. PLUT., *Máximas de filósofos (SVF* II 83); la maduración *(teleiótēs)* de la razón viene con la segunda septena, cf. AECIO, IV 23, 1 en PS. PLUT., *Máximas de filósofos* 909C-D *(SVF* II 764), quien presenta esta opinión como común a los estoicos y Heráclito (fr. A18 DK); cf., además, Escolios a *Alcib.* I 121E, Jámblico en ESTOB., I 48, 8 (recogido como *SVF* I 149 y II 835). Sobre la recepción de Crisipo en Quintiliano, probablemente por medio de Antíoco, cf. A. GRILLI, «Come Quintiliano conobbe Crisippo?», *Riv. Stor. Filos.* 51 (1996), 245-256.

que dicen que ninguna edad debe estar exenta de cuidados, como Crisipo, pues piensa que, aunque los tres primeros años de su vida se confían los niños a las nodrizas, ya entonces ellas deberían formar la mente de los niños de la mejor manera posible[412].

574 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 1, 4

Ante todo, que las nodrizas no tengan un modo de hablar inapropiado, pues, si fuera posible, Crisipo habría querido que fueran sabias, o, en la medida en que lo permitieran las circunstancias, que se eligieran las mejores. Y, sin duda, el primer criterio para escogerlas serían sus costumbres, pero también deben hablar correctamente, pues es a ellas a quienes primero oirá hablar el niño y sus palabras intentará imitar.

575 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 10, 32

Sabemos que Pitágoras consiguió apaciguar a unos jóvenes que pensaban llevar la violencia a una casa respetable mandando al flautista cambiar el ritmo por espondeos[413]. Igualmente Crisipo asigna a las nodrizas a las que les son confiados los niños un canto específico para calmarlos.

---

[412] Sobre esta preocupación crisipea, que continúa las inquietudes de PLATÓN en *República* y *Leyes*, cf. M. VEGETTI, *Ética de los antiguos*, Madrid, 2005, pág. 300.

[413] Conocemos una anécdota semejante sobre el músico y teórico musical Damón (test. A8 DK), que relata GAL., *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 6, 21-22, precisamente en el contexto de su polémica contra Crisipo acerca de la pasiones. En un banquete Damón habría hecho a la flautista cambiar de la armonía frigia a la doria, con un efecto terminante sobre unos jóvenes bebidos que empezaban a desmandarse. La anécdota sirve a Galeno para corroborar su argumento a favor de la existencia de partes irracionales del alma, que precisan como tales una terapia apropiada por medio de movimientos irracionales.

576 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 3, 14

Ciertamente que golpear a los discípulos, aunque es costumbre transmitida y Crisipo no la desaprueba, es lo último que querría.

577 QUINTILIANO, *Institución oratoria* I 11, 17

Principalmente esta *quironomía*, que es, como su nombre lo dice, una preceptiva de los gestos, surgió desde los mismos tiempos heroicos y ha sido apreciada por los más ilustres varones de Grecia, incluso por el mismo Sócrates y por Platón, que la considera entre las virtudes civiles, y por Crisipo, que no la omitió entre los preceptos para la educación de los hijos.

578 DIÓGENES LAERCIO, VII 129

Crisipo dice que también los estudios enciclopédicos son útiles[414].

579 EPIFANIO, *Contra los herejes* III 39 (DG., pág. 593, 4-19)

Crisipo de Solos escribió leyes no conformes con la ley divina. Dijo que los hijos deben unirse con sus madres y las hijas con sus padres. Para el resto se hizo eco de Zenón de Citio. Además, defendía la antropofagia, y que el fin de todo era alcanzar una vida de placer[415].

---

[414] En este sentido, Crisipo se opone a la valoración negativa que hace de *tà enkýklia* Zenón, bajo la influencia de los cínicos, cf. DIÓG. LAERC., VII 32 (*SVF* I 259). Igualmente EPICURO, *Sent. Vat.* LVIII, cuestiona el valor de estos estudios.

[415] Epifanio atribuye en § 43 las mismas opiniones de Crisipo y Zenón a Atenodoro de Tarso, tal vez el apodado Cordilión. Cf. R. GOULET, «Athénodore de Tarse *dit* Cordylion», A498, DPhA I, págs. 658-659. La breve noticia de Epifanio resume las acusaciones más usualmente movidas contra las ideas políticas y sociales de los estoicos, que incluían una con-

580 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 18, 1042D[416]

Pero Crisipo cree, dicen, que ni el permanecer en esta vida debe medirse totalmente en relación con los bienes, ni el salir de ella en relación con los males, sino con las cosas intermedias conforme a la naturaleza, por lo que es posible que a alguien que es feliz le sea apropiado salir y que, en cambio, a alguien infeliz le sea apropiado permanecer vivo.

---

sideración indiferente de ciertas costumbres escandalosas desde el punto de vista griego, esencialmente la antropofagia y el incesto. Los escritores cristianos dieron especial importancia a estas impiedades y las convirtieron en un lugar común de sus acusaciones contra los estoicos, cf. TEÓF. ANT., *A Autólico* III 5-6 (*SVF* III 750) y LACTANCIO, *Instituciones divinas* VI 12 (*SVF* III 751). La valoración de estas prácticas por parte de Crisipo hemos podido leerla en los frs. 223 de *Sobre la República,* fr. 95 de *Sobre la justicia,* fr. 146 de *Sobre las acciones apropiadas* y fr. 239 de *Protrépticos.*

[416] La defensa del suicidio como «salida» (*exagōgḗ*) razonable en determinadas circunstancias (es decir, como un *kathēkon peristatikón*) es doctrina general de la escuela; cf. DIÓG. LAERC., VII 130 (*SVF* III 757) y ESTOB., II 7, 11m (*SVF* III 758). No obstante, si bien presenta diferencias significativas, que se hacen patentes sobre todo en Séneca (cf. RIST, *Filosofía estoica,* págs. 242-264, quien habla en este caso de «obsesión», pág. 255), mientras que en los estoicos anteriores la actitud al respecto está relacionada con la idea socrática de la «señal divina». La posición matizada de Crisipo, que toma como medida los «indiferentes» (*mésa),* la conocemos por el fr. 256 de *Sobre la naturaleza* y el fr. 240 de *Protrépticos* (además del fr. 582); es, además, doctrina general como sabemos por CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 60-1 (*SVF* III 763) y permitió a sus rivales filosóficos presentarla como contradictoria, cf. ALEJ. DE AFR., *Mantisa,* pág. 168 BRUNS (*SVF* III 764), pág. 160 BRUNS (*SVF* III 766) y pág. 159 (*SVF* III 767); CLEM. DE AL., *Estróm.* IV 6 (*SVF* III 765). La expresión aparentemente eufemística de «salir» o «partir» se desarrolla en las imágenes del teatro (ya en Aristón de Quíos, cf. *SVF* I 351) o el banquete, cf. *Excerpta Coisliniana,* 387 *Anec. Par.,* vol. IV, pág. 403 CRAMER (*SVF* III 768), para ilustrar esta acción apropiada.

581 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 11, 1063C-D

Pues bien, tales cosas están legisladas en el Pórtico, y hacen salir (*sc.* de la vida)[417] a muchos sabios, como si lo mejor fuera dejar de ser feliz, y retienen en ella a muchos hombres viles, como si fuera un deber vivir en la desdicha. Sin embargo (*sc.* para ellos) el sabio es rico, feliz, totalmente feliz, seguro y a salvo, mientras que el vil es tonto, al punto de exclamar:

Tantos males tengo que no sé donde meterlos[418].

Y, sin embargo, piensan que a éstos solamente les es apropiado permanecer en la vida, mientras que para aquéllos lo es salir de ella. «Y es justo —dice Crisipo—, pues la vida no debe ser medida en relación con los bienes y los males, sino con lo que es conforme o contrario a la naturaleza». ¡De ese modo salvaguardan para los hombres la experiencia y se atienen a las nociones comunes en su filosofía!

582 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 11, 1064A-B

Y sin embargo, éstos (*se.* los estoicos) entregan la prudencia a cambio de la salud. De hecho dicen que hubiera si-

---

[417] El verbo *exágō* significando «hacer salir de la vida», con un matiz eminentemente violento, parece tener un uso relativamente tardío, y está atestiguado en POLIBIO (XXIV 12, 13 y XL 3, 5), pero especialmente en PLUTARCO (134 C, 837 E, 1076 B), significando también «suicidarse», como es el caso. M. KOKOLAKIS, *The dramatic simile of the life,* Athens 1960, págs. 24-25, nota que el texto está inserto en un contexto teatral, por lo que el término puede entenderse como una metáfora dramática, en el sentido de «salir de la escena».

[418] EURÍP., *Her.* 1245, cf., *supra,* fr. 561.

do apropiado a Heráclito y Ferecides, de haber podido, dejar ir su virtud y sabiduría con tal de dejar de sufrir la ptiríasis y la hidropesía[419], y que, de haber vertido Circe dos bebedizos, uno que hiciera a la gente de sensata en insensata, y el otro que convirtiera ⟨en asnos a los hombres, si bien en asnos prudentes, Odiseo hubiera hecho lo correcto⟩[420] en beber el de la insensatez antes de cambiar su apariencia en la de bestia, aunque sea una que tenga prudencia —y con la prudencia, evidentemente, la felicidad—, y que esto es a lo que induce y lo que prescribe la prudencia misma: «¡Déjame y no tomes en consideración que me destruya yo y perezca en la cabeza de un asno!»[421]

[419] La muerte de Ferecides por esta enfermedad aparece ya mencionada por Aristót., *Investigación sobre los animales* 557a y en la biografía que le dedica Diog. Laerc., I 118. La hidropesia de Heráclito es uno de los detalles más conocidos de su biografía, cf. Diog. Laerc., IX 3-5.

[420] El suplemento es el que incorpora Cherniss a partir de la propuesta de Bernardakis. En *Od.* X 210-243 sólo se mencionan lobos, leones y jabalíes, pero en Plutarco, *Los animales son racionales* o *Grilo* 896B, aparecen incluidos los asnos (cf. Apolod., *Epit.* VII 15), un animal que figura igualmente en la anécdota sobre la muerte de Crisipo; cf. test. 1, § 185 y n. 26.

[421] Según W. Crönert, *Symb. Osl.* 14 (1935), 126-133, Crisipo habría construido esta prosopografía de la sabiduría a partir de versos del *Elpénor* de Timoteo. Un verso del *Cíclope* de este ditirambógrafo del siglo iv aparece citado en el *Pap. Paris 2*, atribuido a Crisipo, cf. fr. 592. Sobre la circunstancia extrema de un alma humana encerrada en cuerpo de animal (que es en definitiva la peripecia de Lucio, que conocemos por Apuleyo y Luciano), cf. en un sentido inverso al de Crisipo, Lact., *Inst. Div.* V 11, 2, quien cita a Cicerón, probablemente un pasaje originario de *Sobre la República*; cf. también *Sobre los deberes* 3, 3.

5. HOMÉRICAS[422]

583 Escolios a la *Ilíada* I 129a1[423]

Zoilo de Anfípolis[424] y Crisipo el estoico creen que el poeta comete un solecismo cuando emplea el verbo en plural, en lugar de en singular. Dicen que *dôsi* es plural, así como *agnoûsi*.

584 Escolios a la *Ilíada* VIII 441a1[425]

ambōmoîsi] según Crisipo se pronuncia como una sola palabra, pero Aristarco toma la expresión como dos partes y pone el acento circunflejo.

---

[422] El papiro *Pap. Med.* inv. 210 v, editado por G. Bastianini y M.S. Funghi en *CPF* I 1* 30, 5T, págs. 421-425, menciona probablemente a Crisipo en col. II l. 12 (según propuesta de Haslam que los editores aceptan). Trata de algunos versos de la *Odisea*, concretamente X 387, 390, 392 y 90-91. La situación del papiro hace conjetural cualquier traducción. Sobre los intereses de los primeros estoicos en Homero, puede verse la detallada revisión de Long, «Stoics readings of Homer», en *Stoic Studies*, págs. 58-64.

[423] *Il.* I 128-129: «si alguna vez Zeus / nos *concede (dôsi)* saquear la bien amurallada ciudad de Troya». En lo sucesivo presentamos en nota la traducción del verso homérico y destacamos en cursiva la palabra o frase objeto de comentario.

[424] Zoilo, contemporáneo de Aristóteles, fue conocido por el apodo de «azote de Homero», por sus críticas virulentas; cf. R. Pfeiffer, *Historia de la filología clásica*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981, pág. 137. En el dialecto homérico, el término criticado a continuación por Zoilo y Crisipo es una variante de la tercera persona del singular del verbo *dídōmi* en aoristo, pero su forma lo aproxima a las terceras personas de plural. A Crisipo le interesaría más el efecto deformador de la anomalía, que afecta a todo lenguaje con el tiempo, que la crítica de la pretendida incorrección gramatical.

[425] *Il.* VIII 441: «colocó el carro *sobre tarimas* y extendió por encima un lienzo». Cf. Herodiano, en *Gramm. Graec.* III 2, págs. 62 y 308 Lentz; *Etim. Magn.*, *s.v.* «*ambomoîsi*», col. 223 Gaisford (vol. I, pág.

585 Escolios a la *Ilíada* X 252[426]

Crisipo dice que es como si alguien, hablando de un plazo de tres días, dice en el tercero que queda un día aún, aunque no pronuncie las palabras «al amanecer». De este modo Odiseo, aunque hayan pasado más de las dos terceras partes, dice que aún queda la tercera, porque si la noche tiene tres partes, cada parte es tomada como una unidad, de modo que, aunque esté demediada e incompleta, se cuenta con todo como un tercio. Pues así también un hombre, aun a falta de un pie, recibe el nombre completo[427].

586 Escolios a la *Ilíada* XIII 41c[428]

Crisipo el estoico y Dionisio Tracio ponen espíritu áspero a *auíachoi,* para que signifique «de voz ronca».

587 Escolios a la *Ilíada* XV 241b[429]

Amphì hè gignṓskōn] Crisipo pone a la *épsilon* espíritu suave en la idea de que es superflua, y dice *amphignóōn*[430] en lugar de *amphibállōn.*

---

395 Lass.-Liv.); *Anecd. Graeca,* vol. IV, pág. 8 Cramer. El análisis de Aristarco hace explícita la composición del sintagma en *ám* (variante de la preposición *aná* ante labial en el dialecto épico) y *bōmoîsi.*

426 *Il.* X 252: «Los astros han recorrido su curso y sólo *un tercio* nos queda aún». Es posible que este texto tenga relación con la sutil distinción crisipea en lo que se refiere a la verdad de los juramentos, cf. fr. 335.

427 Referencia a la paradoja de la identidad que recoge el fr. 75 de *Sobre el argumento creciente*: a falta de un pie, Dión mantiene su identidad.

428 *Il.* XIII 41: «entre alboroto y *alaridos*». Crisipo, al considerar adecuado para este término el espíritu áspero (en lugar del suave que léxicamente le corresponde) parece atenerse a las exigencias miméticas de ascendencia heraclitea que conocemos por el *Crátilo* de Platón, cf. más abajo la nota 431. Dionisio Tracio, fr. 3 Linke.

429 *Il.* XV 241: «y *reconocía* a sus compañeros *alrededor*».

430 El verbo aparece testimoniado sólo en la prosa del siglo v.

588 Escolios a la *Ilíada* XXII 212[431]

méssa] Crisipo escribe *rhýma*, pues el inclinarse de la balanza se llama así.

589 Escolios a la *Odisea* V 240[432]

períkēla] Aristarco la acepta como seca, requemada por el sol. Crisipo la divide en dos, *perí* y *kēla*: 'muy' y 'seca'.

590 *Etimológico Magno*, *s.v.* «besar» (*epikyneîn*), pág. 361; col. 1033 GAISFORD[433]

También Crisipo escribe «Hermes Cilenio»[434], porque su bastón «encanta los ojos de los hombres». ...Los feacios le hacen sacrificios por la tarde a causa del sueño, como

---

[431] *Il.* XXII 212: «la cogió por el *centro* y la suspendió». Crisipo parece haber tomado el adverbio derivado adjetivo *mésos* «medio» (en su forma homérica *méssos*) por un sustantivo, y lo ha sustituido por el término *rhýma*, que significa propiamente «disparo» o «tiro». El sentido dinámico de este término deriva tanto de su significado como de su significante que, en la línea del *Crátilo* 402a platónico, podía incluirse en la familia que significa naturalmente el flujo y el movimiento.

[432] *Od.* V 240: «de madera ya enjuta»; cf. HEROD., *Odyss. Prosod. ap. Gramm. Graec.* III 2, pág. 143 LENTZ. A la inversa del procedimiento en los fragmentos anteriores, Crisipo se empeña aquí en analizar los componentes del compuesto, dando un adjetivo *kêla* con un sentido de «seca», cf. HESIQUIO, *s.v.* «*kēlón*», K 2055: «Seco».

[433] La entrada del diccionario explica el término como «besar en la boca», pero a continuación, precisa que es más apropiado decir en los párpados, llamados también *kýloi*, de donde el verbo correspondiente *kyloidiân* (que significa «tener los ojos inflamados»). Sigue la mención a la explicación de Crisipo del epíteto de Hermes. Iguales contenidos, en las entradas correspondientes del *Etim. Gud. add.*, págs. 505-506 DE STEFANI, y *Etim. Gud.*, *s.v.* «*episkyneîn*», pág. 509 DE STEFANI. Cf. también *Anecd. Graec. Oxon*, vol. II, pág. 437 y CRAMER, *Etim. Parvum* 51 PINTAUDI, sin mención de Crisipo.

[434] *Od.* XXIV 1.

Homero dice, «ya pensando en el lecho»[435], no porque envíe los ensueños, sino por ser causa de un sueño dulce.

591 Horacio, *Epístolas* I 2, 1-4[436]

Al escritor de la guerra troyana, Máximo Lolio,
mientras declamas tú en Roma, releí yo en Preneste;
aquél, qué sea lo honroso, lo ruin, lo útil, lo que no,
más y mejor dice que Crisipo y Crántor.

---

[435] *Od.* VII 138.

[436] Este último verso fue enmendado por Mette en «Espeusipo y Crántor» en su edición de los fragmentos de este último académico (test. 7 Mette). Contra esta atribución ha argumentado concisamente T. Dorandi, «Crisippo o Speusippo», *Prometheus* 13 (1986), 28. Horacio hace referencia a la tradición de interpretación ética de la figura de Odiseo que le llega sea por Panecio, sea, más probablemente, por el intermedio de Filodemo. Crisipo aparece, además, en las *Sátiras* I 3, 124-133, donde se alude a la ciencia absoluta del sabio estoico, y en II 3, 42-44 y 286-287, donde Horacio se hace eco de la diferencia radical que hace a todos los hombres, menos los sabios, locos, cf. J. Pigeaud, «La folie dans la satire II, 3 d'Horace», *Orphea voce* 3 (1990), 7-43.

C) FRAGMENTOS DE ATRIBUCIÓN DUDOSA O PROBABLE

592 *Papiro Parisino* 2 *(Pap. Louvre* inv. 2326; *SVF* II 180; *FDS* 1080)[437]

1.[438] ⟨Si no fuera verdad ni falsedad lo que se podría decir así:

---

[437] El texto que traducimos se encuentra escrito en el *recto* de un papiro opistógrafo proveniente del *Serapeum* de Menfis, que en el *verso* está fechado en el año 21 del reino de Ptolomeo Filométor (159 a. C.), lo cual da para el texto que nos ocupa una fecha hacia el 200 a. C., es decir, muy cercana a la muerte de Crisipo. Fue publicado por primera vez por M. LETRONNE en 1838 (por cuyo nombre se conoce también este papiro) y estudiado por TH. BERGK, *Commentatio de libris Crisippi* περὶ ἀποφατικῶν, en *Kleine Schriften* II, Halle, 1886, págs. 114-125, quien lo atribuyó al libro de Crisipo, *Sobre las negativas*, a Aristágoras, en tres libros (10 H.-G.). Ésta fue contestada ya por VON ARNIM (*SVF* I, págs. VII-IX), quien, con todo, incluyó el papiro en su colección y, más recientemente, por W. CAVINI, «La negazione di frase nella logica greca», en AAVV, *Studi su papiri greci di logica e medicina,* Florencia, 1985, págs. 120-121, quien lo considera una refutación de una doctrina de la negación formulada en terminología estoica. Hemos seguido la edición de M. C. DONNINI MACCIÒ y M. SERENA FUNGHI, *ibid.*, págs. 129-171. Cf. además, sobre las peculiaridades librarias del texto, J. IRIGOIN, «Chrysippe. Sur les propositions négatives». Ha sido también editado y traducido por BALDASSARRI, vol. 2, págs. 67-108, con un amplio ensayo introductorio.

[438] Seguimos la reconstrucción de Cavini. Este ejercicio, como los (2), (13), (15), (16) y (23), son indemostrables primeros, el resto son indemos-

«*Nsé* cómo se puede, sin conocerlos claramente,
criticar la preocupación de Heracles»,
no es verdad lo que decía el poeta:

No sé cómo se puede, sin conocerlos claramente
criticar la preocupación de Heracles.

Sí.
No es ni verdad ni falsedad⟩ lo que se podría decir así:
«Nsé cómo se puede, sin conocerlos claramente,
criticar la preocupación de Heracles[439]».
No es verdad lo que decía el poeta:

No sé cómo se puede, sin conocerlos claramente
criticar los cuidados de Heracles[440].

---

trables segundos. Sólo los argumentos 13 y 23 no son firmemente válidos. Como señala Hülser, pág. 780, las premisas son todas metaenunciados que incluyen veinticuatro citas de poetas, todas ellas con alguna forma negativa (excepto las incluidas en 13 y 23), cuya condición hay que dilucidar. La negación 'no' *(ou)* aparece siempre en primer lugar y su forma en los metaenunciados que forman las premisas es constante, mientras que en las citas poéticas varía según las formas que el griego permite por composición o fonética sintáctica *(ou, ou-, ouk, ouch).* Contra el uso de la lengua griega, la negación aparece amalgamada al verbo inicial de la frase poética, dando una suerte de «verbo negativo». Hemos intentado reproducir esta invención en castellano con formas igualmente extrañas al uso: «*Nsé*» = «No sé» (§ 1, 12, 13), «*Ntengo*» = «No tengo» (§ 20), «*Nera*» = «No era» (§ 22), «*Ncreí*» = «No creí» (§ 21).

[439] Hemos seguido la disposición de Cavini, que traslada las indicaciones marginales del papiro a nuestras convenciones tipográficas. La opción implica una interpretación del sentido de los ejercicios. Baldassarri edita el texto de modo que los adverbios «Sí» y «No» aparecen como opciones disponibles al lector, que en cada caso debe realizar el ejercicio en cuestión; en consecuencia, la negación que Cavini asigna a la premisa segunda del silogismo, debe extraerse de la frase y alinearse con la afirmación precedente. Para Cavini, la afirmación es la que señala que el discípulo sigue las propuestas del profesor.

[440] De una tragedia de autor no determinado, *TGrF* II, fr. 103b Kannicht-Snell.

2. Si ni falsa ni verdaderamente pudiera decirse así: «Ciertamente ajeno y no ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas»,
no es verdad lo que decía ... podría haberse dicho así:

Ni ajeno ciertamente ni ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas[441].

Sí.
Ni falsa ni verdaderamente podría decirse así:
«Ciertamente ajeno y no ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas»
Sí.
No es verdad lo que decía ... podría haberse dicho así:

ni ajeno ciertamente ni ignorante de las Musas me crió la ilustre Tebas.

3. Si con verdad uno de los poetas se expresaba así:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo[442],

se opone una proposición afirmativa a:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo.

Sí.
No con verdad se expresaba así uno de los poetas:

No me agrada lo que piensa Sardanápalo.

---

[441] PÍNDARO, fr. 198a** MAEHLER-SNELL.

[442] Se trata de un hexámetro de autor incierto que Bergk identificó con Quérilo de Samos. La figura de Sardanápalo atrajo la atención de Crisipo, quien reelaboró algunos poemas de otros poetas sobre su persona, tal vez entre ellos los de Quérilo, cf. fr. 59 y notas.

4. Sí uno declaró:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra[443],

se opone una proposición afirmativa a:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra.

Sí.

Nadie declaró:

Luego no había penalidad que mordiera el ánimo
libre de un varón igual que la deshonra.

5. Si Eurípides negaba así[444]:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente,

Se opone una proposición afirmativa a:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente.

Sí.

No negaba así Eurípides:

No es esto lo que admiro de un hombre excelente.

6. Si la Andrómaca de Eurípides declaró a Hermíone de este modo:

No es por mis hechizos que te odia mi marido[445],

---

443 Versos trágicos de autor desconocido, fr. 110, 1-2 KANNI.-SNELL, quienes lo atribuyen a un parlamento de Ayante.

444 *Ifig. Aul.* 28. Respecto del texto de la tragedia, el del papiro mantiene el hiato en *taûta andrós.*

445 *Andr.* 205.

se opone una proposición afirmativa a:

No es por mis hechizos que te odia mi marido.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es por mis hechizos que te odia mi marido.

Sí.

No declaró la Andrómaca de Eurípides a Hermione de este modo:

No es por mis hechizos que te odia mi marido.

7. Si es verdad lo que se podría haber dicho así:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo[446],

se opone una proposición afirmativa a:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo.

No es verdad lo que se podría haber dicho así:

No hay hombre que pueda ser feliz en todo.

8. Si es verdad lo que decía Eurípides:

No entre mujeres más es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores[447],

se opone una proposición afirmativa a:

No entre mujeres mas es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No entre mujeres mas es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores.

---

446 EURÍP., *Estenobea* 661 N², citado en ARISTÓF., *Ranas* 1217.

447 De la tragedia perdida *Escirios*, fr. 880 N², fr. 911 METTE.

No es verdad lo que decía Eurípides:

No entre mujeres mas es preciso que los jóvenes
entre hierro y armas alcancen honores.

9. Si un poeta declaró así:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto[448],

es una afirmación aquello que podría haberse dicho así: «Me cuido de los himnos melodiosos, no del canto».

Sí.

No es una declaración aquello que podría haberse dicho así: «Me cuido de los himnos melodiosos, no del canto».

Sí.

No hay un poeta que declaró:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto.

10. Si un poeta declaró así:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto,

se opone a:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto

una proposición afirmativa.

Sí.

No se opone a:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto

una proposición afirmativa.

Sí.

Ningún poeta declaró así:

No me cuido ya de los melodiosos himnos ni del canto.

11. Si el Cíclope de Timóteo declaró así a uno:

No ascenderás al cielo que todo lo abraza[449],

---

448 Verso recogido en *Iambi et Elegi, fr. adesp.* 8 West.

449 Recogido en *PMG* fr. 781 Page.

se oponen a una sola proposición afirmativa dos proposiciones negativas.
Sí.
No se oponen dos proposiciones negativas a una sola proposición afirmativa.
Sí.
El Cíclope de Timóteo no declaró así a uno:

No ascenderás al cielo que todo lo abraza.

12. Si alguien declaró así:

No sé, pues la verdad es cosa segura de decir[450],

declararía:
«Nsé, pues la verdad es cosa segura de decir».
Sí.
No declararía alguien:
«Nsé, pues la verdad es cosa segura de decir».
Nadie declaró así:

No sé, pues la verdad es cosa segura de decir.

13. Si nadie declarase así:
«Nsé por reflexión, tras verlo te hablo»,
no negaba así el poeta Tespis:

No lo sé por reflexión, tras verlo te hablo[451].

Sí.
Nadie declararía así:
«Nsé por reflexión, tras verlo te hablo».
Sí.
Tespis el poeta no negaba así:

No lo sé por reflexión, tras verlo te hablo.

---

[450] De una tragedia de autor indeterminado, *TGrF* II fr. 103c KANNI.-SNELL.

[451] TESPIS, *TGrF* I fr. 2, KANN.-SNELL.

14. Si Safo declaró así:

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una doncella de una sabiduría tal[452],

se opone una proposición afirmativa a:

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una doncella de una sabiduría tal.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una doncella de una sabiduría tal.

Sí.

Safo no declaró así:

No creo que en ningún tiempo vea la luz del sol
una sola muchacha de una sabiduría tal.

15. Si no se opone una proposición afirmativa a:
No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida[453],
el poeta Íbico no declaró así:

No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida.

Sí.

El poeta Íbico no declaró así:

No es posible ya hallar para los muertos remedio de vida.

16. Si no hay locuciones ambiguas, Eurípides, al declarar así:

No podría alguien honesto venir de padre villano[454],

no ⟨negaba

«podría alguien honesto venir de padre villano».

---

452 SAFO, *PMG* fr. 56 PAGE.

453 ÍBICO, *PMG* fr. 312 PAGE.

454 EURÍP., fr. 333 N^2, atribuido al *Dictis*.

Sí.
No hay expresiones ambiguas.
Sí.
Eurípides, cuando declaraba:

no podría alguien honesto venir de padre villano,

no negaba:
«podría alguien honesto venir de padre villano»⟩[455].

17. Si es o verdadero o falso lo dicho por Eurípides de este modo

No sepultamos así a los marineros muertos[456],

se opone una proposición afirmativa a:

No sepultamos así a los marineros muertos.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:

No sepultamos así a los marineros muertos.

Sí.
No es ni verdadero ni falso lo dicho por Eurípides de este modo:

No sepultamos así a los marineros muertos.

18. Si Eurípides decía con verdad:

No hay tierra más dulce que la que te crió[457],

se opone una proposición afirmativa a:

No hay tierra más dulce que la que te crió.

Sí.
No se opone una proposición afirmativa a:

no hay tierra más dulce que la que te crió.

Sí.

---

455 Suplemento de Cavini. Un argumento se ha perdido en este lugar del papiro.

456 *Hel.* 1245.

457 De una tragedia incierta, fr. 817 N². Mette la asigna a *Fénix* de Eurípides, cf. fr. 1137b METTE.

No decía Eurípides con verdad:

No hay tierra más dulce que la que te crió.

19. Si Eurípides declaró así:

No es posible ser feliz hasta el final[458],

se opone una proposición afirmativa a:

No es posible ser siempre feliz hasta el final.

Sí.

No se opone una proposición afirmativa a:

No es posible ser feliz hasta el final.

Sí.

No declaró Eurípides así:

No es posible ser feliz hasta el final.

20. Si así declaraba uno de los poetas[459]:

No te tengo por digno de poco, pero no tengo mucho,

alguien podría declarar de este modo:

«Ntengo por digno de poco, pero no tengo mucho».

Sí.

No hay nadie que pudiera declarar así:

«Ntengo por digno de poco, pero no tengo mucho».

Sí.

Ningún poeta declaraba así:

No te tengo por digno de poco, pero no tengo mucho.

21. Si Agamenón negaba así:

No creí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío,

hay una proposición:

«Ncreí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío».

Sí.

---

[458] *Supl.* 207.

[459] De una tragedia de autor desconocido, fr. 103d KANN.-SNELL.

No hay una proposición:
«Ncreí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío».
Sí.
No negaba Agamenón así:
No creí irritar de tal manera el valeroso corazón de Aquiles
De manera tan terrible, pues era un gran amigo mío.

22. Si el poeta Alcmán declaraba así[460]:
No era un varón vulgar ni torpe,
alguien podría afirmar:
«Nera un varón vulgar ni torpe».
Sí.
Nadie podría afirmar:
«Nera un varón vulgar ni torpe».
Sí.
No declaraba así el poeta Alcmán:
No era un varón vulgar ni torpe.

23. Si nadie declarara así[461]:
«Mas soy, a mi vez, firme
y no agradable a mis conciudadanos»,
no habría declarado así Anacreonte:
Mas no soy, a mi vez, firme
ni agradable a mis conciudadanos.
Sí.
Nadie podría declarar:
«Mas soy, a mi vez, firme
y no agradable a mis conciudadanos».
Sí.
Anacreonte no declaró así:

---

460 *PMG* fr. 16 PAGE.

461 *PMG* fr. 26 PAGE.

Mas no soy, a mi vez, firme
ni agradable a mis conciudadanos.

24. Si Safo cuando declaraba de esta manera[462]:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
estaba negando
«Sé lo que haré, dos son mis pensamientos»,
se trata de expresiones ambiguas.
Sí.
No son expresiones ambiguas.
Sí.
Safo cuando declaraba:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
no estaba negando:
«Sé lo que haré, dos son mis pensamientos».

25. Si Safo negaba de esta manera:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
hay una proposición afirmativa opuesta a:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos.
Sí.
No hay una proposición afirmativa opuesta a:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos,
Sí.
Safo no negaba de esta manera:
No sé qué haré: dos son mis pensamientos.

26. Si un poeta declarara así[463]:
No he visto muchacha veloz como el viento,
hay una proposición afirmativa opuesta a:
No he visto muchacha veloz como el viento.

---

[462] El texto presenta ciertas irregularidades métricas y ha sido corregido en el primer verso por Bergk en «Pero no soy fácil de apartar».

[463] De un poeta desconocido, *PMG fr. adesp.* 958 PAGE.

Sí.
No hay una proposición afirmativa opuesta a:
No ⟨he visto muchacha veloz como el viento.
Sí.
No dijo un poeta así:
No he visto muchacha veloz como el viento⟩[464].

593 GALENO, *Sobre los sofismas lingüísticos* 4, XIV, pág. 595 KÜHN[465]

Dado que los estoicos han tratado algunos puntos sobre estos temas, merece la pena que los que abordan el tema en detalle vean si alguno de sus modos queda fuera de los ya dichos. Esta prueba podría considerarse inductiva, y, por lo demás, no sería justo dejar de mencionar las opiniones de gente de prestigio. Dejemos por ahora la definición de ambigüedad, aunque en muchos puntos parece contradecir nuestras ideas (se trataría en efecto de otra investigación). Hay que considerar las diferencias mismas entre las ambigüedades mencionadas. Según los más distinguidos son ocho. La primera la que llaman «común al continuo y divisi-

[464] Suplemento de Cavini. Siguen dos ejercicios más que usan el verso último de Alcmán, pero su reconstrucción es difícil a partir de los restos que quedan.

[465] El texto ofrece la única clasificación de las ambigüedades atribuida expresamente a los estoicos, pero se encuentra en un estado bastante difícil. La enumeración es incorporada por Galeno para probar la correción y amplitud de la clasificación aristotélica de las falacias que derivan del lenguaje (cf. *Ref. sof.* 4, 165b 23-23). Cf. R. B. EDLOW, «The Stoics on ambiguity», *JHP* 13 (1975), 423-435. Un tratamiento detallado del texto con traducción inglesa se debe a ATHERTON, *The Stoics on Ambiguity*, págs. 175-183, quien toma la edición de Gabler como texto de referencia, junto con el texto del retor TEÓN, *Progimnásmata* pág. 80, 30-81, 13 SPENGEL *(deest SVF)*, que presenta una lista de tipos de ambigüedad semejantes, que atribuye a los dialécticos. ATHERTON, *Ibidem*, págs. 192-214, hace una detallada comparación entre los dos textos.

ble»[466], como *AULĒTRISPESOUSA*: la ambigüedad es común al sustantivo *Aulētrís* y al sustantivo dividido[467]. La segunda deriva de la ⟨homonimia⟩ en los nombres simples[468], como 'viril', bien una túnica, bien un hombre. La tercera deriva de la homonimia en la unión de las palabras, *v. gr.* «el hombre existe», es ambigua la expresión entre significar que existe la sustancia o el caso[469]. La cuarta deriva de la elipsis, como «tuyo es el hijo...»[470], pues en efecto falta el término medio, por ejemplo el del dueño o del padre. La quinta deriva del pleonasmo, como la siguiente, «le prohibió navegar»: la presencia de la negación deja incierto del conjunto, si es que le prohibió navegar o no navegar[471]. La sexta dicen que es la que no deja clara qué parte carente de significado se añade a otra, como en *KAINYKENEPARELASSEN*[472], pues la letra ⟨*ē*⟩ podría ser ⟨primera o última⟩, ⟨o bien⟩[473] la conjunción disyuntiva. La séptima es la que no deja claro qué parte significan-

---

[466] Seguimos las correcciones de Von Arnim al texto de Galeno propuestas en aparato crítico: *eirouménou* en lugar de *eirēménou*. Atherton incorpora la corrección de los términos en *diērēménou* y *adiairétou*, siguiendo el paralelo del texto de Teón.

[467] El ejemplo permite dos segmentaciones diferentes: *Auletrìs pesoûsa* («la flautista al caer») y *Aulè trìs pesoûsa* («la casa al caer tres veces»). El mismo ejemplo aparece en Dióg. Laerc., VII 62.

[468] Corrección *(haploîs* en lugar de *haplôs)* y suplemento de Von Arnim.

[469] En el primer caso se refiere a la entidad «hombre»; en el segundo deberíamos traducir como «'hombre' existe», refiriéndonos al sustantivo.

[470] Corrección de Gabler. Para suplir el ejemplo ininteligible en la forma que transmite el texto de los ms., Atherton incorpora la propuesta de Sedley: «¿de quién eres tú?».

[471] La ambigüedad deriva de que el verbo *apagoreûō* en griego puede incluir, como en sus correspondientes latinos, una negación en la subordinación. Así, *prohibeo ne venias*: «te prohíbo venir».

[472] Se trata de una cita de *Il.* XXIII 382.

[473] Los suplementos son de Gabler, aceptados por Atherton.

te se añade a otra, como *cincuenta de cien hombres dejó el divino Aquiles*[474]. La octava ⟨...⟩ la que no muestra a qué se refiere algún término, como la que ⟨hallarías⟩ en «Dión es ⟨también⟩[475] Teón», pues es incierto si se refiere a la existencia de ambos o a algo así como que Dión es Teón y viceversa[476].

594 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* II 111-112.

Quienes introdujeron la coherencia *(synártēsis)* consideran que es válida una implicación cuando la contradictoria *(antikeímena)* de la consecuente está en conflicto con la antecedente. Según ellos, las implicaciones anteriores no son válidas, pero la siguiente es válida: «Si es de día, es de día»[477].

595 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el destino* 13, págs. 181, 13-182, 20 BRUNS[478]

Pues tras eliminar que el hombre tenga potestad de elección y acción entre opuestos, dicen que lo que está en nues-

---

[474] El verso puede significar también «cien de cincuenta» o «ciento cincuenta», debido a que estos numerales son indeclinables en griego.

[475] Los suplementos son de Sedley, aceptados por Atherton. El texto de Von Arnim presenta el ejemplo como «Dión es Teón».

[476] Para la primera interpretación deberíamos traducir la frase como «Dión es y Teón también».

[477] La mayoría de los estudiosos consideran que Sexto se refiere bajo la expresión elíptica a Crisipo, cf. GOULD, *Chrysippus*, págs. 74 s., STEINMETZ, «Stoa», págs. 600 s., a partir de los paralelos que ofrece DIÓG. LAERC., VII 73-74 *(SVF* II 215). SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 88-90 *(SVF* II 214), desarrolla una crítica sobre la idea de contradicción de los estoicos.

[478] Aunque en *SVF* se incluye la práctica totalidad de *Sobre el destino* de Alejandro de Afrodisias desde el capítulo 7 hasta el final, recogemos en esta sección los textos que Von Arnim presentaba como fieles al pensamiento de Crisipo sobre el destino. BOBZIEN, *Determinism and Freedom*,

tro poder es lo que ocurre por nuestro intermedio. En efecto, dicen, puesto que las naturalezas de las cosas que son o nacen son diferentes y diversas (pues no son las mismas las de los seres animados y las de los inanimados, ni, a su vez, las de los animados son todas las mismas, porque las diferencias de especie entre los seres revelan diferencias de sus naturalezas), y lo que sucede por cada cosa sucede según su naturaleza propia (lo que sucede por la piedra según la de la piedra, lo que sucede por el fuego según la del fuego y lo que sucede por el animal según la del animal), dicen que nada de lo que por cada ser sucede según su propia naturaleza puede ser de otro modo, sino que cada cosa que sucede por ellos lo hace obligadamente, por necesidad no de la violencia, sino del no poder lo que es de tal natural, cuando son las circunstancias tales que es imposible que no se le presenten, moverse de algún otro modo que no sea de ese modo determinado. Pues ni la piedra, si es arrojada desde cierta altura, no podría dejar de caer hacia abajo, si nada lo impide; por el tener ella peso en sí misma es por naturaleza la causa de semejante movimiento y, cuando se dan también las causas externas que contribuyen al movimiento natural de la piedra, es necesario que la piedra se mueva según su natural (en cualquier caso y necesariamente le asisten estas causas por las que se mueve). No sólo no puede dejar de moverse, si se dan esas circunstancias, sino que necesariamente se mueve en ese momento y sucede ese movimiento por el destino por medio de la piedra. El mismo argumento vale para

págs. 8-9 y detalladamente págs. 359 ss., toma los textos de Alejandro, junto con el de Nemesio (fr. 463), como punto de partida para establecer la doctrina de un estoico anónimo contemporáneo. Cf. también Duhot, *La conception stoïcienne de cause,* págs. 236-240. Hemos seguido la edición aumentada de Sharples, quien añade los textos pertinentes de *Mantisa* y *Cuestiones.* Cf., *infra*, frs. 601-602.

los demás casos. Tal como sucede en los inanimados, también así, dicen, se da en los animales, pues hay también en los animales un movimiento conforme a naturaleza que es el conforme a su impulso. Pues todo animal, cuando se mueve en tanto que animal, sigue el movimiento conforme al impulso, que sucede por efecto del destino por medio del animal.

Así las cosas, dado que por efecto del destino suceden los movimientos y los procesos en el universo, unos por medio de la tierra, si así toca, otros por el aire, otros por el mar y otras por algún otro elemento, siendo así que algunos acontecen por los animales (éstos son los que suceden conforme al impulso), estos que suceden por medio de los animales por efecto del destino dicen que están en poder de los animales, y suceden en lo que a la necesidad respecta de manera semejante a los demás: deben también darse entonces las causas exteriores necesarias, de suerte que precedan de alguna manera por necesidad al movimiento que de ellos mismos deriva conforme al impulso. Pero, puesto que estos movimientos suceden por medio del impulso y el asentimiento, mientras que los de aquellos suceden por el peso, por el calor, y otros por alguna otra *** dicen que éstos están en poder de los animales, pero respecto de aquellos no están ya en poder de la piedra o del fuego. Ésta es su opinión sobre las cosas que están en nuestro poder, resumida en pocas palabras.

596 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 26, págs. 196, 13-197, 2 Bruns

Las dificultades de que haya algo de ese género que esté en nuestro poder, tal y como cree la concepción común de los hombres, no deja de ser razonable que las planteen, pero que se eleven a esas dificultades como si se tratara de cosas

reconocidas para eliminar, de un lado, lo más evidente y convertir la vida humana en un escenario o un juego de niños, y combatir, por otro, las dificultades que se plantean contra ellos, ¿no es algo completamente absurdo? Pues tampoco aquel que no puede resolver alguno de los argumentos de Zenón contra el movimiento tiene inmediatamente que eliminar el movimiento. En efecto, la evidencia de la cosa es razón más adecuada para el asentimiento que toda persuasión que pretenda eliminarla con argumentos. Pero tal vez no sea mala idea que también nosotros tomemos esas dificultades de las que tanto animo sacan y las examinemos para ver el estado de la cuestión porque quizá tampoco nos parezcan ser demasiado difíciles. Uno de los problemas que suscitan ellos es más o menos así. «Si están en nuestro poder —dicen— aquellas cosas de cuyos contrarios también somos capaces, y a acciones semejantes se aplican las alabanzas y los reproches, las exhortaciones y las disuasiones, los castigos y los premios, no estará en poder de los que tienen las virtudes el ser sabios y tenerlas, porque no son capaces de recibir los vicios correspondientes a las virtudes en cuestión. Y, de igual modo, tampoco los vicios están en poder de los viciosos, pues tampoco está en ellos el dejar de ser malvados. Pero es absurdo decir que no están en nuestro poder las virtudes y los vicios, y que las alabanzas y los reproches no se aplican a ellas. Por tanto, lo que está en nuestro poder no es de ese género *(sc.* de lo que podemos hacer lo contrario)».

597 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el destino* 33, pág. 205, 1-21 BRUNS

Decir que yerran aquellos que no aceptan que en el mantenimiento de la actividad conforme al impulso en los seres vivos se mantiene también lo que depende de nosotros, por-

que todo lo que sucede conforme al impulso está en el que se mueve por el impulso, y tras esto preguntar si no es una actividad lo que está en nuestro poder; y, tras conseguir este punto, preguntar a su vez si no es cierto que, de entre las actividades, unas son conforme al impulso y otras no; y añadir de nuevo, tras dar por adquirido este punto, si no es menos cierto que, de entre las actividades, ninguna que no sea conforme al impulso depende de nosotros; concedido lo cual, afirmar sobre la base de estas afirmaciones que todo aquello que sucede conforme a impulso depende de los que así actúan, dado que no se da en ninguna de las acciones de otro género; y por esto decir que según ellos también se mantiene que depende de nosotros aquello que puede ser llevado a cabo o no por nosotros, pues las cosas que suceden de este modo se cuentan entre las que se dan conforme al impulso, ¿no es propio de gente que ignora por completo las materias que están en discusión?

598 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 34, págs. 205, 24-206, 2 Bruns

Pues, tras admitir que cada compuesto natural es tal cual es conforme al Destino, como si fuera lo mismo decir «por naturaleza» y «conforme al Destino», añaden: «Por consiguiente, conforme al Destino percibirán los animales y seguirán su impulso y, de los animales, unos realizarán acciones sólo, otros realizarán actos racionales, y unos cometerán faltas, otros obrarán rectamente. Esto, en efecto, es para ellos conforme a la naturaleza, pero dado que permanecen las acciones erradas y las rectas, y no permanecen ignoradas sus naturalezas y cualidades, también permanecerán las alabanzas y los oprobios, los castigos y los premios. Tal es en efecto la consecuencia y el orden de la cosa».

599 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 35, págs. 207, 4-21 Bruns[479]

No omitamos tampoco aquel famoso razonamiento por el que se ufanan creídos de que es capaz de demostrar algo de lo que hemos expuesto anteriormente. Dicen, en efecto: «No es el caso que el Destino sea de este modo y no haya el hado, ⟨ni que haya el hado⟩ y no haya la suerte, ni que haya la suerte y no haya retribución, ni que haya retribución y no haya ley, ni que haya ley y no haya recta razón que mande lo que hay que hacer y prohíba lo que no hay que hacer. Pero se prohíben las faltas y se ordenan las acciones rectas. Por tanto no es el caso que sea tal el Destino y no haya faltas y acciones rectas. Pero si hay faltas y acciones rectas, hay virtud y vicio, y si hay estas cosas, hay lo digno y lo indigno. Pero lo digno merece alabanza, lo indigno oprobio. Por tanto no es el caso que sea tal el Destino y no haya lo que merece alabanza u oprobio. Pero lo que merece alabanza es digno de premio, lo que merece oprobio de castigo. Por tanto no es el caso que sea tal el destino y no haya premio y castigo. Pero el premio es reconocimiento de distinción, el castigo una corrección. Por tanto, no es el caso que sea tal el Destino y que no haya reconocimiento de distinción y corrección. Si esto es como se ha dicho, se mantienen, aunque todas las cosas ocurran según el Destino, las acciones rectas y las faltas, los premios y los castigos, y el reconocimiento de distinciones, y las alabanzas y los reproches».

600 Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 37, pág. 210, 14-29 Bruns

Pero veamos también un argumento que se añade a este, por si comporta la misma necesidad. Dice de este modo:

[479] Sobre este capítulo, cf. M. Vegetti, «Fato, valutazione e imputabilità. Un argomento stoico in Alessandro, *De Fato* 35», *Elenchos* 10 (1991), 257-269.

«No es el caso que todo es conforme al Destino y la organización del universo no es sin obstáculo y sin impedimento. Ni es el caso que esto sea así y no exista el universo, ni que exista el universo y no existan los dioses, ni que existan los dioses y no sean buenos; pero si esto es así, existe la virtud; pero si existe la virtud existe la sabiduría, pero si esto es así, existe la ciencia de las cosas que hay que hacer y las que no hay que hacer. Ahora bien, hay que hacer las acciones rectas, no hay que cometer las faltas. Entonces, no es el caso que todo suceda conforme al Destino y que no haya acción recta y falta. Pero las acciones rectas son dignas, las faltas indignas, y las cosas dignas requieren alabanza, las malas oprobio. Por tanto, no es el caso que todo es conforme al Destino y que no haya cosas que requieran alabanza y oprobio. Pero si esto es así hay alabanzas y oprobios. Pero aquello que alabamos lo honramos, lo que criticamos lo castigamos, y el que concede honores distingue, el que castiga corrige. Por tanto, no es el caso que todo ocurra conforme al Destino y que no haya distinción y corrección».

601 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Cuestiones* II 4, págs. 50, 30-51, 18 BRUNS

Si depende de nosotros aquello cuyo contrario depende de nosotros, aquello, cuyo contrario no depende de nosotros, no depende de nosotros. Pero lo contrario de lo que depende de nosotros no depende de nosotros, pues de lo que depende de nosotros es contrario lo que no depende de nosotros. Pero, entonces, ni siquiera lo que depende de nosotros ⟨depende de nosotros⟩. Y si lo que depende de nosotros no depende de nosotros, nada depende de nosotros. Por consiguiente, según aquellos para los que depende de nosotros aquello cuyo contrario depende de nosotros, conforme a estos nada depende de nosotros.

602 Alejandro de Afrodisias, *Cuestiones* II 5, pág. 51, 2-26 Bruns

A que hay algo en nuestro poder se opone que nada hay en nuestro poder. ⟨Pero que nada esté en nuestro poder es⟩[480] imposible, así que lo contrario de que haya algo en nuestro poder es imposible. Ahora bien, aquello cuyo contrario es imposible, es conforme al Destino, si es que ocurren conforme al Destino aquellos sucesos cuyos contrarios es imposible que sean o que lleguen a ser[481]. Entonces, que hay algo en nuestro poder es conforme al Destino, por el hecho de que hay algo en nuestro poder conforme al Destino queda a salvo el que haya algo en nuestro poder según aquellos que piensan que todo ocurre conforme al Destino.

603 Ps. Plutarco, *Sobre el hado* 11, 574D-F[482]

Pues bien, tal sería nuestra doctrina resumida en sus puntos fundamentales, pero la contraria no sólo deja todo al Destino, sino conforme al Destino, pues todo concuerda con otra cosa. Todo concuerda con otra cosa, y lo que concuerda con otra cosa evidentemente concuerda a su vez con otra. Pues bien, conforme a nuestro argumento ya queda dicho que en primer lugar está lo posible, en segundo lugar lo que está en nuestro poder y, en tercer lugar, la fortuna, el azar y cuanto es conforme a esas cosas. En cuarto lugar, la alabanza, el oprobio y lo que a eso se vincula, en quinto lugar y por encima de todo sean las súplicas a los dioses y su rituales. Según este razonamiento todas las argumentaciones del

---

480 Integración de Von Arnim.

481 Según Sharples, pág. 177, lo que sigue no pertenece a la formulación de la cuestión, sino al comentario de Alejandro.

482 Hemos ampliado respecto a Von Arnim para incluir el contexto dialéctico en el que se insertan las opiniones estoicas, cf. sobre este libro y su recepción de las teorías estoicas Babut, *Plutarque et le stoïcisme,* págs. 308-316.

perezoso, del segador y aquel que recibe su nombre del destino, resultan ser en verdad sofismas.

Pero, según el razonamiento contrario, en primer lugar se situaría que nada sucede sin causas sino conforme a causas antecedentes; en segundo lugar, que este universo se gobierna por la naturaleza, que comparte un mismo hálito e interactúa consigo mismo; y en tercer lugar, aquello que parecen ser las mejores testimonios de esos hechos: el arte adivinatoria, que goza de prestigio entre todos los hombres, porque verdaderamente creen que su existencia es una con la del Dios; segundo, la complacencia de los sabios con aquello que ocurre, en la idea de que todo ocurre conforme al Destino; y, tercero, el famoso dicho de que toda proposición es o verdadera o falsa. He hecho mención precisa de todo, lo justo como para que sean evidentes, en breves términos, las cuestiones básicas sobre el Destino que deben indagarse a una comprobación rigurosa de los argumentos en uno y otro sentido, pero dejemos el detalle para otra ocasión.

604 Galeno, *Sobre las causas cohesivas* 1, 1-2, 4 Lyons[483]

He sabido que los filósofos estoicos fueron los primeros en dar nombre a la causa cohesiva *(contentiua)* [484], que tam-

[483] La traducción completa del texto latino se encuentra en Duhot, *Théorie stoïcienne de la causalité*, págs. 282-290, y un análisis detallado *ibid.*, págs. 153-159. La edición árabe es de M. Lyons, *Galen*: *on cohesion*, ed. y trad., *CMG, Suppl. Or.* 2, Berlín, 1969, con traducción inglesa. La traducción de L.-S. es una adaptación de la versión inglesa de Lyons, pero presentan la versión latina en el texto, como hace también Dufour, que es la que hemos seguido.

[484] *Contentiva* traduce el griego *synektiká* por el sentido, pero por la etimología parece más adecuada la traducción alternativa de *coniuncta* de *synechés*, que, además, hace patente un sentido importante del término, como es la unión que resulta en un continuo. Duhot, *Théorie stoïcienne*

bién se llama «vinculada» *(coniuncta)*. Pretenden, en efecto, que los cuerpos que Aristóteles llama homeómeros y Platón, primeros están hechos a partir de los cuatro elementos, y que a partir de ellos se componen los demás cuerpos. Entre los elementos llaman a unos materiales y a otros, activos y dotados de fuerza *(uirtuosa)*, y dicen que los materiales están sustentados por los dotados de fuerza; que el fuego y el aire son elementos activos, mientras que la tierra y el agua son materiales, que se atreviesan completamente en las mezclas, evidentemente los activos a los materiales, como el aire y el fuego atraviesa el agua y la tierra; que el aire es frío, el fuego, caliente, y que la sustancia recibe concreción y concentración por la naturaleza aérea, pero se extiende y se expande hasta que ocupa un amplio espacio por obra del fuego; y que son sutiles los elementos activos, mientras que los otros son pesados. Llaman hálito *(spiritus)* a toda sustancia sutil, cuya labor es cohesionar todos los cuerpos naturales y los de los seres vivos, ...[485]

Toca a Ateneo de Atalia, que fundó la escuela médica de los penumatistas[486], el haber dicho que la causa de las enfermedades es vinculada *(coniuncta)*, bien porque lo tomó

---

de la causalité, pág. 153, nota 2, señala que Galeno usa frecuentemente de manera sinónima *synektikón* y *synéchon* calificando a *aítion*.

[485] Sigue una comparación sobre los modos artificiales (nudos, cola, etc.) y naturales (cartílagos, carne, etc.) de cohesión. Para los estoicos, es el hálito o *pneûma* lo que obra esa cohesión y es, por tanto, la causa cohesiva.

[486] Ateneo de Atalia en Panfilia, discípulo de Posidonio, vivió en el siglo I a. C. Se le considera fundador de una escuela estrechamente vinculada con el estoicismo por su dotrina del *pneûma*. De esta escuela es también Arquígenes de Apamea, de la época de Trajano, cf. fr. 4. Para estas distinciones en la terminología médica aribuidas a Ateneo, cf. GAL., *Def. med.* XIX pág. 392 K. Cf. R. GOULET, «Athénaios d'Attallia», A480, *DPhA* I, págs. 643-644.

de la escuela estoica (asistió, en efecto, a las clases de Posidonio); pero no es adecuado para los otros médicos, que cultivan otras doctrinas, buscar causas vinculadas de cada enfermedad, como tampoco de los cuerpos homeómeros que hay en la naturaleza. Tampoco les corresponde hablar de los diferentes tipos de causas como Ateneo, quien decía que había tres primeras y generalísimas, que son, en primer lugar, las vinculadas *(coniunctae)*, en segundo lugar, las antecedentes *(antecedentes)* y, en tercer lugar, las iniciales *(procatarcticae)*. Llaman así *(sc.* iniciales) a todas las cosas externas al cuerpo que le perjudican y provocan la enfermedad. Las causas que actúan desde el interior se llaman antecedentes, pero la alteración del hálito connatural que se produce por las antecedentes, además de por causa de las externas, cuando el cuerpo resulta humidificado, desecado, enfriado o calentado, dice que son causas vinculadas de las enfermedades: es, en efecto, el aire que pasa a través de los cuerpos homeómeros y les trasmite su propia alteración. Así pues, dicen que muchas veces las causas vinculadas son resultado directo de las iniciales.

605 *Pap. Mil. Vogliano* inv. 1241[487]

... a pesar de su progreso lo posee. Pues del mismo modo que la ceguera posee al que sigue progresando y antes estaba ciego, así también el estúpido, aunque sigue progre-

[487] Atribución propuesta por Colombo, «Un nuovo frammento di Crisippo?», no aceptada por M. F. Decleva Caizzi, *CPF* I 1*, p. 430 y * CPF I 1*** 100 («Stoici») 12 T, págs. 813-814. La edición seguida es la de F. Decleva Caizzi y M. S. Funghi, «Un testo sul concetto stoico di progresso morale (*PMilVogliano* inv. 1241)», *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica* (Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici 3), Florencia, 1988, págs. 85-124; cf. M. Gigante, «Dossografia stoica», en *STCPF* 5 (1991), 123-126, y F. Decleva-Caizzi & M. S. Funghi, «Dossografia stoica. Risposta a M. Gigante», *ibid.*, págs. 127-134.

sando hacia la virtud no es menos insensato hasta que, superando un tal progreso, alcanza la disposición que desde ese instante elimina la insensatez por completo, según añadieron los que muestran con claridad tales cosas[488]. En efecto, de camino a una ciudad uno marcha más adelantado que el otro, pero, con todo, aun llegando cerca de la ciudad, no se encuentra ya en ella, pese a todo su progreso.

Así que el progreso en la virtud, ni siquiera cuando se extiende, llega a sabiduría y se libra de la insensatez. También se puede aportar el ejemplo de los cachorros que la falta de visión hace ciegos al nacer[489] y afirmar que eso demuestra que el que se acerca a la virtud no alcanza la sabiduría hasta que no se es sabio: de hecho tampoco los cachorros ven la luz, pero con el paso de tiempo ...

606 PLINIO, *Historia Natural* XXX 103[490]

Crisipo el filósofo dice que el *phryganium* como amuleto sirve de remedio para las fiebres cuartanas. Qué animal sea, ni él lo describió ni hemos hallado a quien lo haya conocido. Pero la opinión de un autor tan serio ha tenido que ser expuesta, por si alguien se aplica con más éxito a su indagación.

---

[488] Probablemente Crisipo; cf. DIÓG. LAERC., VII 120 (fr. 318). Esta expresión muestra que el escrito no deriva de un estoico antiguo, sino que es de naturaleza doxográfica. Para el argumento del camino, cf. MÁXIMO DE TIRO, XXXIX 3.

[489] ARISTÓT., *Hist. anim.* VI 574a 24 y CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* IV 14, 48 (*SVF* III 530). *Aorasía* designa la falta de visión que procede no de una privación irreversible, sino de una situación en la que el ser en cuestión no está todavía en disposición de una facultad, cf. ARIST., *Categ.* 13a y las reflexiones crisipeas sobre la privación (cf. frs. 5-9).

[490] Sobre la posibilidad de que esta mención a Crisipo sea el filósofo estoico, cf. C. NAILIS, «Chrysippus philosophus ou Chrysippus medicus?», *L'Ant. Class.* 13 (1944), 113-118.

CORRESPONDENCIAS DE ESTA TRADUCCIÓN CON *SVF*, LONG-SEDLEY Y *FDS*

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
	Testimonios		
1	II 1, 6-10, 279, 685, 744, 747, 1071; III 685	31O, 31Q	154, 1205
2	II 2-3, 5		160
3			
4	II 19		
5	II 1		
6	I 28		126
7	I 27		123
8	I 14; II 4		
9			
10			
11	II 21		
12			
13	II 12		160

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
14	III, pág. 209, fr. 1		
15	II 34		171
16			121
17			118
18			119
19			
20			
21	II 29		158
22			159
23			127
24	II 287, III 622	37L	98, 238, 797, 1220, 1228, 1255
25	II 11		
26			
27	II 3		
28	II 3b		155
29	I1 13-18		194
30			
31			157
32	II 22		
33	II 23		
34	II 24		233, 599
35			
36			
37			
38	II 26		
39			86
40	II 27		
41	II 28		218
42			
43	II 32		351
44			156
45	II 33	40G	301

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
46			157
47			
48			
49			
50			
51			
52			
53			
54			
55	I 26		
56			
57			
58			
59			

FRAGMENTOS

1	II 193	34A	874
2	II 207	35A	914
3	II 226	32C	621
4	II 47		239
5	II 174		955
6	II 175		942
7	II 177		936, 938, 933
8	II 178		937
9	II 179		935
10	II 283	38A	993
11	II 284		
12	II 551		
13	II 551		
14	II 151		640
15	II 206a		41

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
16	II 109		351
17	II 109		289
18	II 109		290
19	II 298a	37G	698
20			
21	III 464		
22	I 1; III, pág. 202, fr. 1		
23	III, pág. 202, fr. 2		
24	III, pág. 202, fr. 3		
25			
26			
27			
28	III, pág. 202, fr. 4		
29	III, pág. 202, fr. 5		
30	III, pág. 202, fr. 6		
31	III, pág. 202, fr. 7		
32	III, pág. 202, fr. 8		669
33	II 37	26B	187
34	II 105	40A	254
35	II 841	47H, 53V	278
36	II 50		25
37	II 129	31P	
38	II 271		
39	II 31, 126		217
40	II 297, 298	31H	51
41	III 698	66B	54
42	III 256		
43	III 259		
44	III 49		
45	III 295		
46	III 350		
47	III, pág. 197, fr. 1		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
48	III, pág. 198, fr. 2		
49	III, pág. 198, fr. 3		
50	III, pág. 199, fr. 4		
51	III, pág. 199, fr. 5		
52	III, pág. 199, fr. 6		
53	III, pág. 199, fr. 6		
54	III 709, pág. 199, fr. 6		
55	III, pág. 199, fr. 7		
56	III, pág. 199, fr. 8		
57	III, pág. 199, fr. 9		
58	III, pág. 200, fr. 10		
59	III, pág. 200, fr. 11		
60	III, pág. 200, fr. 12		
61	III, pág. 200, fr. 13		
62	III, pág. 200, fr. 14		
63	III, pág. 200, fr. 15		
64			
65			
66	II 729a		
67	III 137	58H	
68	III 148		
69	III 418, 672		
70	III 25		
71	III 390		
72	II 397	28P	845
73	III 691, 693		
74	III 693		
75	III 697		
76	III 701		
77	III 716		
78	III 702	67X	
79	III 703		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
80	II 42		
81	II 270		
82	III 704		
83	III, pág. 195, fr. 1		
84	III, pág. 195, fr. 2		
85			
86	II 1125		
87	III 699		
88	II 1175 y III 23		
89	III 367		
90	II 724		
91	II 1182		
92	III 545	66A	
93			
94	III 23		
95	III 748		
96	III 705		
97	III, pág. 195, fr. 1		
98	III 455		
99	III 157		
100	III 288		
101	III 313		
102	III 24		
103	III 289		
104	III 297		
105	III 226 y 211		
106	II 913	55M	
107	II 914		
108	II 915		
109	II 939	55P	
110	II 925 y 999		
111	II 998	62F	
112	II 998		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
113	II 927		
114	III 667		
115	III, pág. 196, fr. 2		
116	III, pág. 196, fr.3		
117	II 1187		
118	II 1201		
119	II 1202		
120	II 1200 y 1204		
121	II 1205		
122	1206		
123	II 1072		
124	III 716 y 718		
125	II 1022	43A	
126	II 1076		
127	II 687		
128	II 1077		
129	II 1078	54S	
130	II 1176		
131	II 1049		
132	II 1068		
133	II 1049		
134	III 212		
135	III 212		
136	III 326		
137	III 156		
138	III 527		
139	III 54, 210 y 55		
140	III 54 y 210		
141	III 299 y 243	61F	
142	III, pág. 197, fr.4		
143	III 174		
144	III 688		
145			

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
146	III 752		
147	III 30		
148	III 29		
149	III 308		
150	III 709		
151	III 674		
152	III 674 y 672		
153	III 674		
154	II 518	51C	
155	II 553		
156	II 434		
157	II 550	49I y 29D	
158	II 913	55M	
159	II 624	52F	994
160	III 617		
161	II 1183		
162	II 1191		
163	II 1216		
164	II 517	51C	
165	III 175		
166	III 314	67R	
167	III 353	67Q	
168	III, pág. 201		
169	II 412		
170	II 1178		
171	III 457		
172	III 461		
173	III 458		
174	III 483		
175	III 459		
176	III 459	65G	
177	III 384		
178	III 456		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
179	III 461		
180	III 340 y 462		
181	III 462	65J	
182	III 466		
183	III 463	65D	
184	III 461		
185	III 462		
186			
187			
188	III 465		
189	III 465		
190	III 466	65O	
191	III 467		
192	III 468		
193	III 469		
194	III 229b		
195	III 461		
196	III 470		
197	III 471		
198	III 471a		
199	III 472		
200	III 472		
201	III 473	65T	
202	III 474		
203	III 474		
204	III 475		
205	III 476		
206	III 477		
207	III 478		
208	III 479		
209	III 480	65L	
210	III 481		
211	III 482		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
212	III 417		
213	III 484		
214	III 485		
215	III 486		
216	III 487		
217	III 488		
218	III 706		
219	III 706		
220			
221	III 714		
222	III, pág. 203		
223	III 728		
224	III 745		
225			
226			
227	II 604	46E	
228	II 605	46F	
229	II 633	53X	
230			
231	II 1000	55K y 66D	
232	II 1169 y 1170	54Q	
233	II 634 y 644	47O	
234	II 693	52B	
235	II 1023		
236	III 69 y 139	60B	
237	III 139		
238	III 139		
239	III 753	67F	
240	III 761	61K	
241	II 242		1103, 1107 y 1131
242	III 178	57A	

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
243	III 4	63C	
244	III 85	60R	
245	III 85	60R	
246	III 223	61K	
247	III 724		
248	II 579		
249	II 636		
250	II 937	54T	
251	II 1181	61R	
252	II 1181		
253	III 153		
254	III 153		
255	III 526		
256	III 760		
257	III 754		
258	II 1163	54O	
259	II 300 y 299	44B	
260	II 316		
261	II 580	47B	
262	II 581		
263	II 140		
264	II 741		
265	II 867	53N	
266	II 479	48A	
267	II 429 y 449	47M	
268	II 429		
269	II 430	47T	
270	II 480	48B	
271	II 665		
272	II 128		
273	II 763		
274	III 68	60A	
275	II 435		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
276	II 683		
277	II 748		
278	II 1081		
279	II 1080		
280	II 1082		
281	II 1082		
282	III 725		
283	III 726		
284	II 881		
285	I 151 y II 882		
286	II 883		
287	II 884		561
288	II 885		
289	II 886	65H	
290	II 887		
291	II 890		
292	II 891		
293	II 892		
294	II 894		
295	II 894		
296	II 895	34J	
297	II 896		
298	II 896		
299	II 897		
300	II 897		
301	II 897		
302	II 897		
303	II 898		
304	II 898		
305	II 898		
306	II 899		
307	II 900		
308	II 901-902		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
309	II 902		
310	II 903		
311	II 904		
312	II 905		
313	II 906		
314	II 906		
315	II 907		
316	II 908-909		
317	II 55		
318	II 131	41D	88
319			2B
320	41 y 43	26B	1
321	II 30		
322	II 45	31I	252
323			230
324	II 51		95
325	II 54	39B	268
326	II 56		259
327	II 56		260
328			
329	II 62		351A
330	II 81		302
331	II 100		611
332	II 101		616
333	II 122		63
334	II 127	31P	351
335	II 134		38
336	II 143		512
337	II 147		536
338	II 148		539
339	II 152	37N	636
340	II 154		642
341	II 155		641

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
342	II 156		664
343	II 157		664
344	II 159		662
345	II 160		668
346	II 161		676
347			
348			
349			666
350			667
351	II 163		663
352			670
353			671
354			678
355	II 197		905
356	II 202		1008
357	II 202a	38F	994
358	II 203		914
359	II 208		235 y 951
360	II 210		947
361			947
362	II 212		688
363	II 234		
364	II 224	30Y	629
365	II 230	32G	399
366	II 231		227
367	II 233		231
368	II 217		1136
369	II 241	36A	1036
370	II 244		1081
371	II 245		1130
372	II 246		1151
373	II 247		1086
374	II 248	36H	1160

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
375	II 249	36C	1053
376	II 250	37I	1213
377	II 275		1201
378	II 276	37F	1242
379	II 277	37H	1243
380	II 278	30E	1247
381	II 281		1214
382	II 282	37H	1212
383	II 285		226
384	II 288		50
385	II 292		50
386	II 296		
387			
388			
389	I 86 y II 316		743
390	II 317		741
391	II 336	55A	762
392	II 364	30H	318A
393	II 365	50G	458
394	II 367		
395	II 411		
396	II 413	47A	
397	I 102, 496 y 413		
398	II 468	48F	
399	II 469		
400	II 470 y 473	48C	
401	II 471	48D	
402	II 481		
403	II 482	50A	
404	II 482	50B	
405	II 484 y 483	50C	
406	II 489	50C	460
407	II 486-487		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
408	II 492		758
409	II 495		
410	II 503	49A	
411	II 506		
412	II 509	51B	
413	II 510	51A	
414			
415	II 527		
416	II 531		
417	II 535		
418	II 539		
419	II 553		
420	II 555		
421	II 596	46K	
422	II 611		
423	II 618		
424	II 641		
425	II 642		
426	II 652		
427	II 677		
428	II 678		
429	II 693		
430	II 701		
431	II 703		
432	II 712		
433	II 761	28A	
434	II 761		
435	II 762	28A	843A
436	II 771		
437	II 789		
438	II 790	45D	
439	II 791		
440	II 800		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
441			
442	II 806		
443	II 806	53C	
444	II 811		
445	II 815		
446	I 142 y II 826	28F y 53K	
447	II 836	53L	
448	II 840		
449	II 886		
450	II 879	53G	
451	II 880		
452	II 910		
453	II 916		
454	II 953	54U	
455	II 935		
456	II 937		
457	II 943		
458	II 950-951	55Q	
459	II 952	34C y 38G	
460	II 954	38E	
461	II 956	55R	
462	II 974	62C	
463	II 975	62A	
464	II 978		
465	II 978		
466	II 978		
467	II 991	53O	
468	II 993		
469	II 994		
470	II 997	55R	
471	II 1008		
472	II 1011		
473	II 1012	55E	

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
474	II 1012		
475	II 1012		
476	II 1019		
477	II 1019		
478	II 1025		
479	II 1029		
480	II 1042		
481	II 1051		
482	II 1062		
483	II 1063		
484	II 1064		
485	II 1067		
486	II 1069		
487	II 1073		
488	II 1074		
489	II 1074		659
490	II 1085		
491	II 1090 y 1088		654
492	II 1094		
493	II 1095		656
494	II 1098		
495	II 1099		
496	II 1103		
497	II 1104		
498	II 1115		
499	II 1150		
500	II 1152	52P	
501	II 1153		
502	II 1154		
503	II 1158		
504	II 1160		
505	II 1189		
506	II 1192	42D	

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
507	II 1199		
508	II 1209		
509	II 1214		80
510	II 1214		
511	III 1	56A	
512	III 179	57E	
513	III 191		
514	III 177	53S	
515	III 5		
516	III 12		
517	III 16	63E	
518	III 12 y 460		
519	III 20		
520	III 21		
521	1 414		
522	III 22		
523	III 26		
524	III 27		
525	III 54		
526	III 54		
527	III 55	36H	
528	III 57		
529	III 75		
530	III 237	611	
531	III 246	61J	
532	III 251		
533	III 255	61B	
534	III 257		
535	III 258	61C	
536	III 261		
537	III 285		
538	III 117		
539	III 117		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
540	III 123		
541	III 123		
542	III 138		
543	III 144		
544	III 147		
545	III 148		
546	III 159		
547	III 322		
548	III 324		
549	III 351		
550	III 371		
551			
552	III 491	59A	
553	III 510	59I	
554	III 520-521		
555	III 539	61T	
556	III 546		
557	III 574		
558	III 579		
559	III 584		
560	III 627		
561	III 662 y 668		
562	III 657		
563	III 668		
564	III 689		
565	III 691		
566	III 694		
567	III 695		
568	III 695		
569	III 708		
570	III 713		
571	III 720		
572	III 727		

ESTA TRAD.	*SVF*	L.-S.	*FDS*
573	III 733		
574	III 734		
575	III 735		
576	III 736		
577	III 737		
578	III 738		
579	III 746		
580	III 759		
581	III 759		
582	III 762		
583	III 769		
584	III 771		613
585	III 772		
586	III 773		614
587	III 774		615
588	III 775		617
589	III 776		620
590	III 777		
591			
592	II 180		1080
593	II 53	37Q	633
594			
595	II 979	62G	
596	II 984		
597	II 1001		
598	II 1002	62I	
599	II 1003	62J	
600	II 1005		
601	II 1007		
602	II 1007		
603	II 912		883
604		53F	
605			
605	II 737		

CORRESPONDENCIAS DE *SVF* CON ESTA TRADUCCIÓN

SVF		ESTA TRAD.	*SVF*		ESTA TRAD.
I	1	22	II	12	test. 13
I	14	test. 8	II	19	test. 4
I	26	test. 55	II	21	test. 11
I	27	test. 7	II	22	test. 32
I	28	test. 6	II	23	test. 33
I	86	389	II	24	test. 34
I	102	397	II	26	test. 38
I	142	446	II	27	test. 40
I	151	285	II	28	test. 41
I	413	397	II	29	test. 21
I	414	521	II	30	321
I	496	397	II	31	39
II	13-18	test. 29	II	32	test. 43
II	6-10	test. 1	II	33	test. 45
II	1	test. 1 y 5	II	34	test. 15
II	2	test. 2	II	37	33
II	3	test. 2	II	41	320
II	3a	test. 27	II	42	80
II	3b	test. 28	II	43	320
II	4	test. 8	II	45	322
II	5	test. 2	II	47	4
II	11	test. 25	II	50	36

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 51	324	II 163	351
II 53	593	II 174	5
II 54	325	II 175	6
II 55	317	II 177	7
II 56	326	II 178	8
II 56	327	II 179	9
II 62	329	II 180	592
II 81	330	II 193	1
II 100	331	II 197	355
II 101	332	II 202	356
II 105	34	II 202a	357
II 109	16	II 203	358
II 109	17	II 206a	15
II 109	18	II 207	2
II 122	333	II 208	359
II 126	39	II 210	360
II 127	334	II 212	362
II 128	272	II 217	368
II 129	37	II 224	364
II 131	318	II 226	3
II 134	335	II 230	365
II 140	263	II 231	366
II 143	336	II 233	367
II 147	337	II 234	363
II 148	338	II 241	369
II 151	14	II 242	241
II 152	339	II 244	370
II 154	340	II 245	371
II 155	341	II 246	372
II 156	342	II 247	373
II 157	343	II 248	374
II 159	344	II 249	375
II 160	345	II 250	376
II 161	346	II 270	81

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 271	38	II 435	275
II 275	377	II 449	267
II 276	378	II 468	398
II 277	379	II 469	399
II 278	380	II 470	400
II 279	test. 1	II 471	401
II 281	381	II 473	400
II 282	382	II 479	266
II 283	10	II 480	270
II 284	11	II 481	402
II 285	383	II 482	403
II 287	test. 24	II 482	404
II 288	384	II 483	405
II 292	385	II 484	405
II 296	386	II 486	407
II 297	40	II 487	407
II 298	40	II 489	406
II 298a	19	II 492	408
II 299	259	II 495	409
II 300	259	II 503	410
II 316	260 y 389	II 506	411
II 317	390	II 509	412
II 336	391	II 510	413
II 364	392	II 517	164
II 365	393	II 518	154
II 367	394	II 527	415
II 397	72	II 531	416
II 411	395	II 535	417
II 412	169	II 539	418
II 413	396	II 550	157
II 429	268	II 551	12
II 429	267	II 551	13
II 430	269	II 553	155
II 434	156	II 553	419

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 895	296	II 937	456
II 896	297	II 939	109
II 896	298	II 943	457
II 897	299	II 950	458
II 897	300	II 951	458
II 897	301	II 952	459
II 897	302	II 953	454
II 898	303	II 954	460
II 898	304	II 956	461
II 898	305	II 974	462
II 899	306	II 975	463
II 900	307	II 978	464
II 901	308	II 978	465
II 902	309	II 978	466
II 902	308	II 979	595
II 903	310	II 984	596
II 904	311	II 991	467
II 905	312	II 993	468
II 906	313	II 994	469
II 906	314	II 997	470
II 907	315	II 998	111
II 908	316	II 998	112
II 909	316	II 999	110
II 910	452	II 1000	231
II 912	603	II 1001	597
II 913	106	II 1002	598
II 913	158	II 1003	599
II 914	107	II 1005	600
II 915	108	II 1007	601
II 916	453	II 1007	602
II 925	110	II 1008	471
II 927	113	II 1011	472
II 935	455	II 1012	473
II 937	250	II 1012	474

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 1012	475	II 1098	494
II 1019	476	II 1099	495
II 1019	477	II 1103	496
II 1022	125	II 1104	497
II 1023	235	II 1115	498
II 1025	478	II 1125	86
II 1029	479	II 1150	499
II 1042	480	II 1152	500
II 1049	131	II 1153	501
II 1049	133	II 1154	502
II 1051	481	II 1158	503
II 1062	482	II 1160	504
II 1063	483	II 1163	258
II 1064	484	II 1169	232
II 1067	485	II 1170	232
II 1068	132	II 1175	88
II 1069	486	II 1176	130
II 1071	test. 1	II 1178	170
II 1072	123	II 1181	251
II 1073	487	II 1181	252
II 1074	488	II 1182	91
II 1074	489	II 1183	161
II 1076	126	II 1187	117
II 1077	128	II 1189	505
II 1078	129	II 1191	162
II 1080	279	II 1192	506
II 1081	278	II 1199	507
II 1082	280	II 1200	120
II 1082	281	II 1201	118
II 1085	490	II 1202	119
II 1088	491	II 1204	120
II 1090	491	II 1205	121
II 1094	492	II 1206	122
II 1095	493	II 1209	508

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
II 1214	509	III 117	538
II 1214	510	III 117	539
II 1216	163	III 123	540
III 1	511	III 123	541
III 4	243	III 137	67
III 5	515	III 138	542
III 5	140	III 139	237
III 12	516	III 139	238
III 12	518	III 139	236
III 16	517	III 144	543
III 20	519	III 147	544
III 21	520	III 148	68
III 22	522	III 148	545
III 22	105	III 153	253
III 23	88	III 153	254
III 23	94	III 156	137
III 24	102	III 157	99
III 25	70	III 159	546
III 26	523	III 174	143
III 27	524	III 175	165
III 29	148	III 177	514
III 30	147	III 178	242
III 49	44	III 179	512
III 54	525	III 191	513
III 54	526	III 201	168
III 54	139	III 203	222
III 55	527	III 210	140
III 55	139	III 210	139
III 57	528	III 211	105
III 68	274	III 212	134
III 69	236	III 212	135
III 75	529	III 223	246
III 85	244	III 229b	194
III 85	245	III 237	530

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
III 243	141	III 458	173
III 246	531	III 459	175
III 251	532	III 459	176
III 255	533	III 460	518
III 256	42	III 461	172
III 257	534	III 461	179
III 258	535	III 461	184
III 259	43	III 461	195
III 261	536	III 462	181
III 285	537	III 462	185
III 288	100	III 462	180
III 289	103	III 463	183
III 295	45	III 464	21
III 297	104	III 465	188
III 299	141	III 465	189
III 308	149	III 466	182
III 313	101	III 466	190
III 314	166	III 467	191
III 322	547	III 468	192
III 324	548	III 469	193
III 326	136	III 470	196
III 340	180	III 471	197
III 350	46	III 471a	198
III 351	549	III 472	199
III 353	167	III 472	200
III 367	89	III 473	201
III 371	550	III 474	202
III 384	177	III 474	203
III 390	71	III 475	204
III 417	212	III 476	205
III 418	69	III 477	206
III 455	98	III 478	207
III 456	178	III 479	208
III 457	171	III 480	209

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
III 481	210	III 688	144
III 482	211	III 689	564
III 483	174	III 691	565
III 484	213	III 691	73
III 485	214	III 693	74
III 486	215	III 693	73
III 487	216	III 694	566
III 488	217	III 695	567
III 491	552	III 695	568
III 510	553	III 697	75
III 520	554	III 698	41
III 521	554	III 699	87
III 526	255	III 701	76
III 527	138	III 702	78
III 539	555	III 703	79
III 545	92	III 704	82
III 546	556	III 705	96
III 574	557	III 706	218
III 579	558	III 706	219
III 584	559	III 708	569
III 617	160	III 709	150
III 622	test. 24	III 709	54
III 627	560	III 713	570
III 657	562	III 714	221
III 662	561	III 716	77
III 667	114	III 716	124
III 668	563	III 718	124
III 668	561	III 720	571
III 672	69	III 724	247
III 672	152	III 725	282
III 674	151	III 726	283
III 674	153	III 727	572
III 674	152	III 728	223
III 685	test. 1	III 733	573

SVF	ESTA TRAD.	*SVF*	ESTA TRAD.
III 734	574	III 196 fr. 2	115
III 735	575	III 196 fr. 3	116
III 736	576	III 197 fr. 1	47
III 737	577	III 197 fr. 4	142
III 738	578	III 198 fr. 2	48
III 745	224	III 198 fr. 3	49
III 746	579	III 199 fr. 4	50
III 748	95	III 199 fr. 5	51
III 752	146	III 199 fr. 6	52, 53 y 54
III 753	239	III 199 fr. 7	55
III 754	257	III 199 fr. 8	56
III 759	580	III 199 fr. 9	57
III 759	581	III 200 fr. 10	58
III 760	256	III 200 fr. 11	59
III 761	240	III 200 fr.12	60
III 762	582	III 200 fr. 13	61
III 769	583	III 200 fr. 14	62
III 771	584	III 200 fr. 15	63
III 772	585	III 202 fr. 1	2
III 773	586	III 202 fr. 2	23
III 774	587	III 202 fr. 3	24
III 775	588	III 202 fr. 4	28
III 776	589	III 202 fr. 5	29
III 777	590	III 202 fr. 6	30
III 195 fr. 1	97	III 202 fr. 7	31
III 195 fr 1	83	III 202 fr. 8	32
III 195 fr 2	84		

FRAGMENTOS ASIGNADOS A LIBROS

H.-G. / Von Arnim	Título	Fragmentos*
3 / XLI	*Definiciones dialécticas,* a Metrodoro, seis libros	1-3
4	*Sobre los términos usados en dialéctica,* un libro, a Zenón	4
12 / LI	*Sobre lo dicho según la privación,* a Tearo, un libro	5-9
22 / XV	*Sobre los posibles*, a Clito, cuatro libros	10-13
42	*Sobre la anomalía en las palabras*, a Dion, cuatro libros	14
49 / LV	*Sobre el orden de los enunciados*, cuatro libros	15
50	*Sobre el orden y los elementos de los enunciados*, a Filipo, tres libros	15

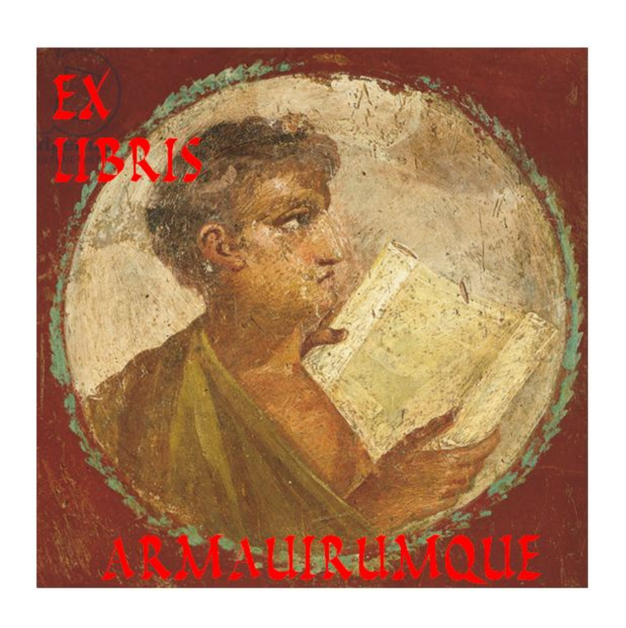
* Los paréntesis indican que el fragmento en cuestión cita o alude al libro, pero no aparece recogido con los demás fragmentos bajo el título del libro citado, los marcados por el signo ? son de atribución dudosa o conjetural.

117 / LIII	*Contra la experiencia*, a Metrodoro, seis libros	16-18
118	*A favor de la experiencia*, a Gorgípides, siete libros	16-18
119	*Investigaciones Lógicas,* treinta y nueve libros	19
120 / LVII	*Esbozo del discurso ⟨ético⟩*, a Teóporo, un libro	20
126	*Definiciones, a Metrodoro, por géneros*, siete libros	21
138 / XLV	*Sobre los proverbios*, a Zenódoto, dos libros	22-32, ¿63?
148 /XXIV	*Sobre la razón*, dos libros	33-35
149	*Sobre el uso de la razón*, a Leptines, un libro	36-38
151 / VIII	*Sobre la dialéctica,* a Aristocreonte, cuatro libros	39
153 / L	*Sobre la retórica* a Dioscórides, cuatro libros	40-41, (68)
156 / IV	*Sobre la diferencia entre las virtudes,* a Diodoro, cuatro libros	42-43, (193)
157	*Sobre que las virtudes son cualificados*	42-43, (193)
158 / III	*Sobre las virtudes,* a Polis, dos libros	44-46
159/ XXVIII	*Sobre lo honesto y el placer*, a Aristocreonte, diez libros	47-66
163 / I	*Sobre los bienes* o *Sobre el bien*	67-70
164 / II	*Sobre el desacuerdo*	71
165 / VI	*Sobre el ⟨argumento⟩ creciente*	72
166 / VII	*Sobre los géneros de vida,* cuatro libros	73-81
167 / IX	*Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas*	(68), 82-83
168 / X	*Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas*	84-85

169 / XI	*Sobre el juzgar,* un libro	86-87
170 / XII	*Sobre la justicia*	88-97
171 / XIIA	*Sobre la Justicia, contra Platón*	98-101
172 / XIIB	*Sobre la Justicia, contra Aristóteles*	102
173 / XIII	*Demostraciones sobre la justicia*	103-104
174 / XIV	*Sobre Zeus,* un libro	105, (135)
175 / XVI	*Sobre el destino*	106-113
176 / XVII	*Introducción al tratado sobre los bienes y los males*	114-116, (321)
177 / XIX	*Sobre los ensueños*	117-122
178	*Sobre las disposiciones*	(267)
179 / XXI	*Epístolas eróticas*	123
180 / XXII	*Sobre el amor*	124
181 / XII	*Sobre los dioses*	(86), 125-136
182 / XXIV	*Sobre el placer*	137
183 / XXV	*Investigaciones éticas,* diez libros	138
184 / XXVI	*Sobre las acciones apropiadas*	(65) 143
185 / XXVII	*Sobre lo honesto*	147-149
186 / XXIX	*Sobre las acciones rectas*	¿69?, 151-153
187 / XXX	*Sobre el vacío*	154-155
188 / XXXI	*Sobre el movimiento*	156-157
189 / XXXII	*Sobre el mundo*	158-159
190 / XXXII	*Sobre que Zenón usaba los nombres con propiedad*	160
191 / XXXVI	*Sobre la adivinación*	161-163
192 / XXXVII	*Sobre las partes*	164
193 / XXXVIII	*Sobre la ley,* un libro	165-166
194 / XXXIX	*Sobre la concordia*	167
195 / XL	*Sobre el impulso*	(21), 168
196 / XLIII	*Sobre la sustancia,*	169
197 / XLIV	*Sobre las pasiones,* cuatro libros	(21), (43), 171-217
198 / XLVII	*Sobre la república*	(65), 218-226, ¿321?

199 / XLVIII	*Sobre la providencia*, cinco libros	(125), 227-237
200 / XLIX	*Sobre la exhortación* o *Protrépticos*	236-240
201 / LII	*Sobre los silogismos, primera introducción*	241
202 / LVI	*Sobre el fin* o *Sobre los fines,* dos libros	242-246
203 / LVIII	*Sobre la amistad*	247
204 / LIXA	*Sobre la naturaleza*, cinco libros?	248-258
205 / LIXB	*Física* o *(Libros) físicos*	(33-34), 259-267, (405-406)
206 / LX	*Investigaciones físicas*, dos libros?	268-271
207 / LXI	*Tesis físicas*	272-274
208 / LXII	*Arte física*, dos libros?	(155), 275-276
209 / LXIII	*Sobre los antiguos fisiólogos*	277-278
210 / LXIV	*Sobre los beneficios*	279
211 / LXV	*Sobre los oráculos*	117-122
212 / LXVI	*Sobre el alma*	284-317
213	*Sobre la ciudad y la ley*	(226)
217	*Obra incierta*	318

ÍNDICE DE FUENTES DE LOS FRAGMENTOS


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL